Otros títulos de esta editorial

-Víctor Armenteros y Raúl Quiroga, eds., *Como el resplandor del firmamento. Festschrift a los Dres. D. Gullón y H. Treiyer.*

-Laura Oros y M. Cristina Richaud de Minzi, *Cómo inspirar emociones positivas en los niños. Una guía práctica para la escuela y la familia.* (Coedición ACES)

-Silvia Scholtus, *Liderazgo femenino. En los inicios de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en la División Sudamericana.*

-Daniel Plenc, Silvia Scholtus, Eugenio Di Dionisio y Sergio Becerra, *Misioneros fundacionales del adventismo sudamericano.*

-Leonard Brand, *Fe, razón y la historia de la Tierra. Un paradigma de los orígenes de la Tierra y de la vida mediante un diseño inteligente.*

-Víctor Armenteros, *La esencia de la Torah. El pensamiento de Midrás Tanhuma Buber al Génesis.*

uap.edu.ar

Al aire del Espíritu

Festschrift al Dr. Roberto Badenas

Roberto Badenas resalta como teólogo creativo, preocupado por sus receptores, sea en el ámbito académico o en el eclesial. Tales características ya le proporcionarían un carácter sobresaliente pero supo ir más allá. La natural didáctica con la que guiaba en el aula implicaba el aire fresco del constructivismo. Y destacó como educador. La fineza constante con los recovecos del lenguaje abrió el paisaje de los conceptos y sus sentidos. Con ello, como había advertido Wittgenstein, hizo comprender mejor el mundo. Y destacó como filólogo. Su grandeza, sin embargo, reside en comprender su pequeñez. Supo ser instrumento, sin perder de vista el objetivo de toda conexión o relación, de "encuentros" con el Jesús más cercano. Y, así, destacó como buen pastor.

Nos hallamos ante una obra multicultural pero embargada de una cosmovisión que se circunda en la hermenéutica adventista. Surge desde la multiplicidad, desde el laico al erudito de la academia, desde el investigador del norte al pastor del sur, desde el miembro de iglesia con hambre de la Palabra al docente de seminario con Palabra que ofertar. Refleja, sin lugar a dudas, una aproximación al texto bíblico fundamentada en el amor al texto y con el anhelo del alcanzar el sentido del Espíritu.

uap.edu.ar

ISBN 978-987-1378-28-9

Festschrift al Dr. Roberto Badenas
Ramón Gelabert y Víctor M. Armenteros (comps.)

Al aire del Espíritu

Al aire del Espíritu

Festschrift al Dr. Roberto Badenas

|| Ramón Gelabert y Víctor M. Armenteros
(*compiladores*)

Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata
uap.edu.ar

Universidad Adventista del Plata
Editorial

Compiladores

Dr. Ramón Gelabert

Nació en Barcelona (España) y, en la actualidad, es profesor y director de investigación de la Universidad Adventista de Chile. Doctor en Medicina y licenciado en Filología Semítica, destaca por sus publicaciones en el área de la salud (*Guía práctica de la salud: Depresión*; *Dolor de cabeza*; *Estrés y ansiedad*; *Diabetes*), en la redacción de textos universitarios (desde el año 2002 en Aula7activa, editora digital de AEGUAE). Ha ejercido como médico durante veinte años, compatibilizando esta actividad con tareas de investigador de las que se han derivado diferentes artículos de revistas especializadas.

Dr. Víctor M. Armenteros

Nacido en Jaén (España) se ocupa de Vicerrector Académico de la Universidad Adventista del Plata y Director de la Escuela de Graduados (Posgrados). Combina su actividad de gestión con la docencia en los posgrados de dicha universidad. Es doctor en Teología (Antiguo Testamento) y en Filología Semítica (Hebreo-Arameo). Ha participado en la edición de textos teológicos (*Como el resplandor del firmamento*) y en la elaboración de monografías (*Midrás Tanhuma Génesis*, *El silencio en la mirada: aplicaciones exegéticas a Dt 24:1-4*, *Amor se escribe sin h*, *La esencia de la Torah*) y ha formado parte del equipo de traducción de la *Biblia Traducción Internacional* (Esdras, Nehemías, Esther). Es autor de numerosos artículos en revistas académicas.

Al aire del Espíritu

Festschrift al
Dr. Roberto Badenas

Al aire del Espíritu

Festschrift al
Dr. Roberto Badenas

Ramón Gelabert
Víctor Armenteros
(compiladores)

UNIVERSIDAD ADVENTISTA DEL PLATA
EDITORIAL

aeguae
AULA7ACTIVA-AEGUAE

Título original: *Al aire del Espíritu. Festschrift al Dr. Roberto Badenas.*
Compiladores: Ramón Gelabert y Víctor Armenteros
Dirección editorial: Edith Soriano de Castro, Editorial Universidad Adventista del Plata
Corrección editorial: Silvia Scholtus de Roscher, Noely Stocco
Diseño de tapa e interior: Sonia Ridino
Imagen de tapa: Víctor Armenteros
© Editorial Universidad Adventista del Plata (2013)

Al aire del espíritu : Festschrift al Dr. Badenas /
Filippo Alma ... [et.al.] ; compilado por Víctor M. Armenteros y Ramón C. Gelabert. - 1a ed. - Libertador San Martín : Universidad Adventista del Plata; AULA7ACTIVA-AEGUAE, 2013.
298 p. ; 23x15 cm.
ISBN 978-987-1378-28-9
1. Biblia. 2. Cristianismo. 3. Antropología. I. Alma, Filippo II. Armenteros, Víctor M., comp. III. Gelabert, Ramón C., comp.
CDD 230

Fecha de catalogación: 21/05/2013
ISBN: 978-987-1378-28-9

EDITORIAL UNIVERSIDAD ADVENTISTA DEL PLATA
25 de Mayo 99, Libertador San Martín,
E3103XAC Entre Ríos, ARGENTINA
Teléfono: 54 343 4918000, Int. 1230
Fax: 54 343 4918001
E-mail: direccioneditorial@uap.edu.ar
Web site: www.uap.edu.ar/es/publicaciones/

AULA7ACTIVA-AEGUAE
Barcelona, España
E-mail: info@aula7activa.org / info@aeguae.org
Web site: www.aula7activa.org / www.aeguae.org

La Editorial Universidad Adventista del Plata es miembro de

Red de Editoriales de Universidades Privadas

Editorial Universitaria Iberoamericana

Se terminó de imprimir en mayo de 2013 en Imprenta Lux, H. Irigoyen 2463, S3000BLE, Santa Fe, Santa Fe, Argentina.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación (texto, imágenes y diseño), su manipulación informática y transmisión ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia u otros medios, sin permiso previo del editor.

Índice

Al lector, a Roberto.....iii

1. Gesù e l'etica della «prossimità» Rilettura del comandamento dell'amore, a partire da Lc 10:25-37
Filippo Alma.....1

2. Israel, iglesia y sionismo cristiano
Josep Antoni Álvarez.....27

3. Del manuscrito al aula: Cómo la traducción bíblica ha afectado a la filosofía de la educación adventista
Víctor M. Armenteros.....47

4. Mc 1:12-13, una pedagogía divina
Fernando Castrillo.....61

5. An Egyptian Mark on the Prologue of Qohelet (1:2-11): The Structure
Jacques Doukhan.....73

6. Une croisade «adventiste»? La «croisade des enfants» de l'an 1212: Origine et signification idéologique
Jean Flori.....81

7. Más allá de la ley
Hanz Gutiérrez.....111

8. Models of Inspiration: Learning from Ellen G. White
Frank M. Hasel.....123

9. Notre Père
Richard Lehmann.....139

10. Étude de la pensée paulinienne sur l'acte salvifique de 1 Corinthiens 15.27-28
Roland Meyer.....151

11. La función de Romanos 3:25 en 3:21-26
José Antonio Ortiz.....165

12. Ser, tener y hacer
José Manuel Prat Boix.....187

13. Theology of the last generation: A chapter in adventist theological discussions
Ángel Manuel Rodríguez.....199

14. Mateo 19:16-29 y 19:30–20:16: Dos ejemplos de inclusión significativos
Miguel Ángel Roig.....215

15. Spirituality and/of a theologian-teacher in postmodernism
Zoltán Szalos-Farkas.....219

16. Reyes y recuerdos: La arqueología de un gran rey de Jerusalén
Efraín Velázquez II.....233

Abreviaturas de los libros bíblicos.....255

Publicaciones del Dr. Roberto Badenas 257

Al lector, a Roberto

Principios de la década de los sesenta: un estudiante adventista, de nombre Roberto, ingresa en la Universidad de Valencia para cursar estudios de filología, especialidad francés e inglés. Una rara elección. Hasta ahora los pocos adventistas que han tenido el privilegio de acceder a un aula universitaria para cursar estudios superiores en España, se han decantado por estudiar cosas "serias" (medicina, química…).

Unos años más tarde el joven licenciado en Filología moderna Roberto Badenas Sangüesa, enseña español en un colegio de Francia, en Collonges-sous-Salève, muy cerca de Ginebra (Suiza). El cambio es más que notable, sale de una España gris nacional católica y llega a una Francia en la que pronto va a estallar el Mayo del 68; después de esta fecha nada será igual, será una época de cambios acelerados en lo político y en lo social.

El joven licenciado Roberto Badenas a la vez que enseña español aprovecha para tomar algunas materias teológicas, el Seminario teológico del Colegio de Collonges goza de tradición de buenos profesores y de rigor académico. Francia fiel a su firme y consistente tradición cultural sin duda influye en ese Colegio de Collonges. Los años 60 serán años de aires nuevos en Europa y también para la teología, Roberto tendrá la suerte de coincidir en Collonges con un selecto grupo de profesores que han advertido esos cambios (Jacques Doukhan, Jean Flori, Norbert Hugedé, Georges Stéveny…). Roberto Badenas goza del privilegio de acceder a una teología con nuevos horizontes, y no desaprovecha la ocasión, decide dar un giro a su carrera universitaria. Estudiará teología.

A principios de los setenta ya es profesor de teología en el Seminario Adventista de Valencia. Desde entonces ya no dejará de enseñar. Las aulas de Valencia, Sagunto, Collonges serán el espacio donde podrá llevar a cabo su vocación. Pero las aulas no van a ser el muro que encierre su magisterio. Una, a veces callada, labor pastoral, incluso en iglesitas con apenas unos pocos miembros; idas y venidas a congresos, convenciones, comités de investigación bíblica, visitas y seminarios en iglesias…; y en los últimos años desde la administración.

Pero toda esta ingente labor desplegada a lo largo de su vida, no le ha impedido dedicar tiempo a investigar y escribir. Primero, a fines de los setenta y principios de los ochenta el profesor Roberto Badenas marcha a los Estados Unidos, a Michigan, en la Universidad Andrews tiene la oportunidad de dedicar tres años y medio de su vida a estudiar e investigar. Allí tendrá la oportunidad de defender una tesis excepcional: *Christ, the end of the law: Romans 10.4 in Pauline perspective*. Después vendrán otras obras: *Encuentros*, *Más allá de la ley*, *Para conocer al maestro*… que responden a su inquietud, siempre presente, de hacer cercano a los lectores la Biblia, los Evangelios…, de hacer accesible aquello que para

muchos no lo es, la extrema complejidad y riqueza de una personalidad…, una persona única: Jesús.

Es por ello que muchos de nosotros, la iglesia toda, los que hemos tenido el privilegio de escucharlo, de leerlo, estamos en deuda con el doctor Roberto Badenas. Vaya pues con estas páginas, en las que participan profesores de Roberto, alumnos de Badenas, colegas y amigos, nuestra gratitud. ¡Muchas gracias, Roberto, profesor Badenas!

Los compiladores

1

Gesù e l'etica della «prossimità» Rilettura del comandamento dell'amore, a partire da Lc 10:25-37[1]

Filippo Alma
Facoltà di Teologia, Istituto Avventista di Cultura Biblica Villa Aurora, Firenze
falma@villaaurora.it

«L'amore non verrà mai meno…»[2]
«Aimer c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse»[3]

Introduzione

Il comandamento dell'amore, nella sua duplice formulazione: «amerai il Signore, Dio tuo…» e «amerai il prossimo tuo come te stesso»,[4] esprime efficacemente la centralità dell'amore per un'esistenza umana e cristiana, libera e responsabile, alla luce del Vangelo.

Nel solco e nelle risonanze della predicazione di Gesù, ritenuta seppure con qualche differenza nella tradizione sinottica di Mt-Mc-Lc, è nostra intenzione rileggere questo comandamento a partire dalla versione e dal contesto del *Terzo Vangelo*, convinti che l'esclusiva parabola del «Buon samaritano», costituisca la più autorevole illustrazione e interpretazione dello stesso (Lc 10:25-37).

Verificheremo, infine, come questo indifferibile «invito» all'amore, dispieghi per la Chiesa e per ogni discepolo di Gesù un orizzonte etico portatore di senso e di vita, scevro da fanatismo e da ogni eccesso di autoreferenzialità, il cui vero modello è il «Padre misericordioso», incarnato nel Figlio e, lo vedremo, rappresentato nel «samaritano» esemplare.

---

1 Questo articolo è dedicato al professore e amico Roberto Badenas, maestro di passione e di profondità spirituale nella ricerca biblica.

2 Paolo, apostolo delle genti, in 1 Cor 13.

3 Emanuel Lévinas, *Totalité et infini* (La Haye: Nijhoff, 1961), 286.

4 Cfr. Mc 12:28-34 e paralleli.

«Amo ergo sum»[5] (Lc 10:25-37)

Nella redazione lucana, la pericope di Lc 10:25-37 si presenta come un testo molto ben articolato e si sviluppa sostanzialmente in tre parti: A) Il dibattito sulla vita eterna e il comandamento dell'amore (Lc 10:25-28); B) la parabola del «samaritano misericordioso» (vv. 29-35), raccontata da Gesù in risposta ad una precisa domanda del suo interlocutore: «chi è il mio prossimo?»; C) un invito a decentrarsi (vv. 36-37), o l'appello decisivo di Gesù: «Va' e anche tu fa lo stesso».

Le quattro ripetizioni del verbo *fare* (ποιέω),[6] ricorrenti sempre nello stile diretto e in maniera alternata nelle parole del dottore della legge e in quelle di Gesù, conferiscono un evidente carattere unitario a tutta la pericope. La ripresa, fra l'altro, dello stesso verbo ποιέω al v. 25, nella domanda del dottore della legge, e al v. 37b, nell'ultimo imperativo di Gesù, forma un'inclusione e delimita gli estremi di tutto il brano.

L'intreccio narrativo lucano, fatto di domande e risposte fra due «rabbi» titolati, in cui uno apre il dialogo (v. 25) e l'altro lo chiude (v. 37), è tale che la discussione sulla legge e la parabola «*ad hominem*»[v] di Gesù, incorniciata da questo dialogo, costituiscono un'unità letteraria inscindibile.[8]

Il dibattito sulla vita eterna e il comandamento dell'amore, Lc 10:25-28

L'evangelista Luca, con fine creatività e precise intenzioni teologiche, nei vv. 25-28 combina e rielabora[9] due diverse tradizioni evangeliche.[10] Quella riguardante il *primo comandamento* (ἐντολὴ πρώτη, Mc 12:28) o *grande comandamento* (ἐντολὴ μεγάλη, Mt 22:36), e quella riguardante l'incontro fra un anonimo

---

5 Facciamo qui allusione intenzionalmente alla celebre espressione di Cartesio (meglio René Descartes, 1596-1650), secondo il quale la vita umana degna di tale nome trova il suo fondamento nel «cogito ergo sum» («penso dunque sono»), ossia nella capacità umana di pensare razionalmente la propria esistenza.

6 Cfr. i vv. 25, 28, 37a e 37b.

7 Così André Lacocque, «L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la parabole du Samaritain», Études Théologiques et Religieuses 78 (2003): 45.

8 Cfr. Josef Ernst, *Il Vangelo secondo Luca,* Il Nuovo Testamento commentato (Brescia: Morcelliana, 1985), 490; Lacocque, «L'herméneutique de Jésus…», 26.

9 Cfr. Lc 1:1-4, l'autore del *Terzo Vangelo* non è stato un testimone oculare dei fatti e dell'insegnamento di Gesù.

10 Mc 12:28-34 e Mt 22:34-40, cfr. Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 25 ed. rev. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 263-266.

personaggio[11] e Gesù (Mc 10:17-19), a proposito delle condizioni per *ereditare* (κληρονομέω, Mc 10:17) o per *avere* (ἔχω, Mt 19:16-19)[12] la vita eterna.[13]

Date le molteplici variazioni e la manifesta difficoltà[14] per stabilire compiutamente la forma più antica delle stesse tradizioni nell'ambito del presente articolo,[15] ci limiteremo soltanto a rilevare le *divergenze* testuali più evidenti (cfr. Tabella 1):

1. l'interlocutore di Gesù è un esperto della legge giudaica (νομικός)[16] in Lc 10:25 e in Mt 22:35,[17] mentre è uno scriba (γραμματεύς) in Mc 12:28;
2. l'intenzione non neutra del dottore della legge, che voleva «mettere alla prova» Gesù, appare sia in Lc (10:25, ἐκπειράζων), sia in Mt (22:35, πειράζων), mentre è assente in Mc che, per precisi intenti missionari e in un contesto giudeo-ellenista, appare più interessato a mostrare l'accordo sostanziale fra Gesù e lo scriba (cfr. 12:32 e 34);[18]
3. il comandamento dell'amore è pronunciato dal dottore della legge in Lc 10:27, mentre in Mc 12:29-31 e in Mt 22:37-39 è pronunciato direttamente da Gesù; solo in Mc 12:32-33, le parole di Gesù sono confermate, in un secondo momento, anche dallo scriba;

---

[11] «… uno dei capi», secondo Lc 18:18, meglio conosciuto come il «giovane ricco» nel tipico «dialetto ecclesiale».

[12] Il *Vangelo secondo Matteo* conosce anch'esso il verbo κληρονομέω ma lo riserva ad altre circostanze: in due *Sondergut* (termine tecnico tedesco che indica il materiale evangelico esclusivo o di tradizione propria di un Vangelo), cfr. Mt 5:5 e 25:34, e in una sua variazione redazionale, cfr. Mt 19:29. Duplice è il contesto teologico in cui questo verbo è usato, quello della *sequela Christi*, cioè del discepolato attivo che dice «sì» a Gesù, andando oltre se stesso, i suoi affetti, i suoi interessi economici, l'osservanza dei comandamenti, per orientarsi concretamente verso chi ha bisogno, e quello, infine, della *speranza* e del *futuro escatologico.*

[13] Questo episodio della vita di Gesù è raccontato comunque in Lc (18:18-23) ed è introdotto esattamente con le stesse parole usate in Lc 10:25: «che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?» (τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω), un vero e proprio doppione (cfr. 18:18).

[14] Cfr. Josef Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*, vol. II, Il Nuovo Testamento commentato (Brescia: Morcelliana, 1991), 567; Bruno Corsani, *I Vangeli Sinottici. Marco, Matteo, Luca, somiglianze e differenze: perché?,* Strumenti. Biblica, 40 (Torino: Claudiana, 2008), 158-159.

[15] Secondo Joachim Gnilka è sufficiente pensare che Mt e Lc dipendano da Mc, e non necessariamente da una seconda fonte comune (Joachim Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 1/2, Parte seconda [Brescia: Paideia, 1991], 380), mentre François Bovon preferisce pensare che Lc faccia ricorso a materiale di tradizione propria (François Bovon, *Vangelo di Luca*, vol. 2: *Commento a 9,51-19,27,* Commentario Paideia, Nuovo Testamento, 3 [Brescia: Paideia, 2007], 105-106).

[16] Nella *Vulgata* è tradotto con «*legis perítus*», letteralmente: «il perito della legge».

[17] Anche se con molti dubbi dovuti sia all'incerta tradizione manoscritta, cfr. *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 27 ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998), *ad locum*, sia al fatto non trascurabile che Mt non usi mai altrove il sostantivo νομικός, a differenza dell'uso praticamente esclusivo di Lc (7:30; 10:25; 11:45,46,52; 14:3) per la tradizione evangelica.

[18] Cfr. Simon Légasse, *Marco*, Commenti Biblici (Roma: Borla, 2000), 632.

Tabella 1: Scheda sinottica[19]

Il comandamento dell'amore		
Matteo 22:34-40	**Marco 12:28-34**	**Luca 10:25-28**
34 I farisei, saputo che Gesù aveva messo a tacere i sadducei, si radunarono insieme, 35 e uno di loro, **dottore della legge**, lo interrogò per *metterlo alla prova*: 36 **«Maestro,** *qual è il precetto più grande della legge?***».**	28 Allora gli si avvicinò uno **scriba** che li aveva sentiti discutere e, avendo visto che Gesù aveva risposto bene, gli domandò: «*Qual è il primo di tutti i comandamenti?*».	25 Un **dottore della legge**, volendo *metterlo alla prova,* si alzò e disse: «**Maestro,** *che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?*». 26 *Gesù rispose: «Che cosa sta scritto nella legge? Che cosa vi leggi?».*
37 Egli rispose:	29 Gli rispose Gesù: «*Il* **primo** *è: Ascolta, Israele. Il Signore nostro Dio è l'unico Signore*	27 Quell'uomo disse:
«Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo **cuore***, con tutta la tua* **anima***, con tutta la tua* **mente**. 38 *Questo è il più grande e il* **primo** *dei precetti.*	30 *e tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo* **cuore***, con tutta la tua* **anima***, con tutta la tua* **mente** *e con tutta la tua* **forza**.	*«Amerai il Signore, Dio tuo, con tutto il tuo* **cuore***, con tutta la tua* **anima***, con tutte le tue* **forze** *e con tutta la tua* **mente***,*

Il comandamento dell'amore		
39 *Ma il* **secondo** *è simile ad esso: Amerai il prossimo tuo come te stesso.* 40 *Da questi due precetti dipende tutta la legge e i profeti».*	31 *Il* **secondo** *è questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Non c'è altro comandamento maggiore di questi».*	*e il prossimo tuo come te stesso».*
	32 Gli disse lo **scriba**: **«***Bene, Maestro. Hai detto giustamente che Egli è unico e che non c'è altri all'infuori di lui;* 33 *che amare lui con tutto il cuore, con tutta l'intelligenza, con tutta la forza e amare il prossimo come se stessi vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici».*	
	34 Vedendo che aveva risposto saggiamente, allora Gesù gli disse: «*Non sei lontano dal regno di Dio*». E nessuno osava fargli più domande.	28 Gesù gli disse: «*Hai risposto bene; fa' questo e vivrai*».

[19] *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, con qualche nostro ritocco. Adattamento in lingua italiana, a partire da Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* Editio quindecima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997, *ad locum.*

La parabola del buon samaritano		
Matteo	**Marco**	**Luca 10:29-37**
		29 Ma il dottore della legge, volendo giustificarsi, disse ancora a Gesù: «Ma chi è il mio prossimo?». 30 Gesù rispose: *«Un uomo scendeva da Gerusalemme verso Gerico, quando incappò nei briganti. Questi gli portarono via tutto, lo percossero e poi se ne andarono lasciandolo mezzo morto. 31 Per caso passò di là un sacerdote, vide l'uomo ferito e passò oltre, dall'altra parte della strada. 32 Anche un levita passò per quel luogo; anch'egli lo vide e, scansandolo, proseguì. 33 Invece un samaritano che era in viaggio gli passò accanto, lo vide e ne ebbe compassione. 34 Gli si accostò, versò olio e vino sulle sue ferite e gliele fasciò. Poi lo caricò sul suo asino, lo portò a una locanda e fece tutto il possibile per aiutarlo. 35 Il giorno seguente, tirò fuori due monete, le diede all'albergatore e gli disse: "Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più lo pagherò al mio ritorno". 36 Quale di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che aveva incontrato i briganti?». 37* Il dottore della legge rispose: *«Quello che ebbe compassione di lui». Gesù allora gli disse: «Va' e anche tu fa' lo stesso».*

4. «amerai il Signore, Dio tuo … e il prossimo come te stesso», in Lc 10:27, rappresenta un unico e solo comandamento, mentre in Mc 12:30-31 e in Mt 22:37-39 si tratta piuttosto di due comandamenti; di cui soltanto in Mt 22:39 ne viene sottolineata la pari o simile (ὁμοία) importanza;
5. il contenuto del comandamento dell'amore per Dio è in relazione al cuore (καρδία), all'anima (ψυχή), alla forza (ἰσχύς) e alla mente (διάνοια), in Lc 10:27 e in Mc 12:30, sebbene qui forza e mente appaiono invertite, mentre in Mt 22:37 manca l'elemento della forza. Anche nella riformulazione dello scriba, in Mc 12:33 (Sondergut), appaiono soltanto tre elementi su quattro: cuore (καρδία), intelligenza (σύνεσις) al posto di anima, e forza (ἰσχύς). Il testo fonte in Dt 6:5 (LXX) presenta tre elementi: καρδία, ψυχή, e potenza/forza (δύναμις). L'accento nuovo, nella tradizione evangelica, è quindi quello dell'intelletto, del pensiero, dell'intelligenza (cfr. διάνοια in Mc, Mt, Lc; e σύνεσις, solo nelle parole dello scriba in Mc);
6. il contesto di questa vivace discussione, «tête-à-tête»,[20] fra il dottore della legge e Gesù in Lc 10, è quello del drammatico viaggio di quest'ultimo verso Gerusalemme e verso la sua passione (9:51–19:27). Mentre in Mc e in Mt, Gesù si trova intento ad insegnare nel Tempio di Gerusalemme, solo qualche giorno prima del suo tragico arresto.[21] Si noti, sin da ora, come il diverso contesto concordi con le diverse intenzioni degli evangelisti. Nel contesto lucano, Gesù è rappresentato alla maniera dei filosofi e dei profeti antichi come un «Maestro itinerante»[22] (cfr.

[20] L'espressione è di Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 45.

[21] Cfr. Mc 11:27; 12:35,41 e paralleli in Mt.

[22] Cfr. Daniel Marguerat, «L'Évangile selon Luc», in *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, ed. Daniel Marguerat, Le Monde de la Bible, 41 (Genève: Labor et Fides, 2000), 93.

Lc 8:1), portatore di un messaggio speciale, il Vangelo del Regno di Dio, che richiede di essere vissuto e incarnato nel quotidiano. Mentre in Mc, seguito sostanzialmente anche da Mt, Gesù è impegnato a confrontare e difendere il suo annuncio evangelico di fronte alle più alte autorità civili e religiose di Gerusalemme: «i capi dei sacerdoti, gli scribi e gli anziani», di stampo sadduceo, fariseo ed erodiano.[23] Se in Lc è essenzialmente questione di ortoprassi, in Mc e in Mt si tratta piuttosto di una controversia teologica a proposito della Legge;

7. le postille o annotazioni finali che seguono la formulazione del comandamento dell'amore, differenziate ed esclusive per ogni Vangelo, sono illuminanti e degne di nota:
   - in Mc 12:33b le parole conclusive dello scriba: «…[amare] vale più di (περισσότερόν) tutti gli olocausti e i sacrifici (ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν)», condivise e apprezzate anche da Gesù (v. 34),[24] introducono una tensione fra *azione morale* e *osservanza rituale* in favore della prima,[25] pur senza giungere ad una critica diretta di matrice antinomista.
   - in Mt 22:40: «*Da questi* due comandamenti *dipende tutta la legge e i profeti*», Gesù suggerisce che il principio dell'amore per Dio e per il prossimo costituisce la base, il «punto di sostegno e l'unità di misura»,[26] da cui traggono il loro vero significato «la legge e i profeti»,[27] ovvero tutta la rivelazione divina, le *Scritture*.[28]
   - in Lc 10:29, invece, una breve transizione e la precisa domanda del dottore della legge: «chi è il mio prossimo?» (10:29), servono da introduzione alla parabola del «Buon samaritano» che dà luogo ad una magistrale interpretazione dell'amore del prossimo[29] e della legge di Dio nel suo insieme.

Da quanto sopra appare chiaro, quindi, che l'evangelista Luca è meno interessato alle dispute teologiche per conoscere quale fosse il *primo* o il *grande*

---

[23] Cfr. Mc 11:27; 12:13,18.

[24] Lo scriba aveva «*risposto saggiamente* (νουνεχῶς, *hapax legomenon* nel NT)», secondo Gesù in Mc 12:34, e perciò poteva definirsi non «lontano dal Regno di Dio», cfr. Lc 10:28.

[25] Il motivo teologico è ricorrente già in alcuni brani veterotestamentari e in altri passi evangelici. L'ubbidienza (1 Sam 15:22), il diritto e la giustizia (Am 5:22-24), l'amore/misericordia/bontà (חֶסֶד - ἔλεος, Os 6:6, cfr. Mt 9:13; 12:7), la ricerca del bene e il soccorso dei deboli (Is 1:11-17), il praticare *la giustizia* e l'equità (עֲשֹׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט- ποιεῖν δίκαια καὶ ἀληθεύειν ἀρεστὰ, Pro 21:3) sono sempre basilari e prevalenti sugli olocausti (ὁλοκαύτωμα), sui sacrifici (θυσίαι), sulle celebrazioni, sulle feste solenni, sulle preghiere e sulle mani invocanti ma colpevolmente macchiate di sangue…

[26] Gnilka, *Il Vangelo di Matteo,* 386.

[27] L'espressione «la legge e i profeti», con lievi sfumature, appare in Mt 5:17; 7:12; 11:13; 22:40, cfr. 2 Mac 15:9; 4 Mac 18:10, ma anche in Lc 16:16; 24:44; At 13:15; 24:14; 28:23; Gv 1:45; Rm 3:21.

[28] Cfr. Lc 24:27.

[29] Una «dimostrazione» dell'amore del prossimo, secondo Josef Ernst (Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 498).

comandamento, e più interessato, invece, alla concretezza di una vita trasformata e riorientata da Gesù e dal suo Vangelo.

Secondo i primi versetti della pericope in questione, il dottore della legge è inizialmente intenzionato a «mettere alla prova» Gesù (v. 25), «gioca a fare l'avvocato del diavolo»,[30] eppure dopo qualche istante finisce egli stesso per essere sotto esame (cfr. vv. 26 e 36). Gesù, alla maniera del grande Socrate e dell'arte della maieutica[31] e ancor più alla stregua dei rabbi o dei dottori della legge dell'epoca,[32] tenta con successo di far «partorire» al suo interlocutore l'idea che intende comunicargli,[33] indirizzandolo, tuttavia, non verso «se stesso»[34] o verso la propria saggezza umana, ma verso la *Legge*, fatto che può essere inteso come il primo richiamo alla responsabilità.[35] Il rinvio alla *Legge* (תּוֹרָה - νόμος), come fonte di autorità e di verità,[36] altre volte il rinvio alla *Scrittura*[37] o alle *Scritture*,[38] nella tradizione giudaica, nella predicazione di Gesù e in quella della chiesa primitiva, era una prassi abituale.

---

[30] L'espressione è di Jean-Marie Van Cangh, «Le Bon Samaritain: Une création de Jésus ou de Luc?», in *Les sources judaïques du Nouveau Testament*. Recueil dessais, BEThL 204 (Leuven: Leuven University Press, Peeters, 2008), 640.

[31] I rapporti fra l'approccio di Gesù e il metodo socratico sono stati già esplorati da B. Reicke, «Der barmherzige Samariter», in Festschrift G. Sahlin (Wüppertal, 1970), 103-109, cfr. Ortensio Da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri* (Assisi: Cittadella editrice, 1982), 378, n. 31; e da Olivier Abel, «La métaphore, réponse et question», in *Le livre de traverse*, (Patrimoines), eds. Olivier Abel e Françoise Smyth (Paris: Cerf, 1992), 23-41, cfr. Corina Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard. La parabole du "Bon samaritain" et le débat qu'elle bouscule (Lc 10 :25-37)», *Études Théologiques et Religieuses* 71 (1996): 324, n. 3. D'altra parte, Ortensio Da Spinetoli rileva qui un possibile parallelismo con l'approccio seguito dal profeta Natan nel denunciare il peccato del Re Davide, in 2 Sam 12:1-12 (Ortensio Da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri* (Assisi: Cittadella editrice, 1982), 378).

[32] È nota la consuetudine dei rabbi di rispondere ad una domanda formulandone un'altra. È ciò che fa Gesù in questa (v. 26) e in altre occasioni (Lc 20:20-26). Cfr. il caso emblematico di Mc 10:2 ss: «E avvicinatisi alcuni farisei, per metterlo alla prova (notasi: πειράζοντες αὐτόν, praticamente simile al v. 25) gli domandarono se fosse lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie. Egli domandò loro: "Che cosa vi ha comandato Mosè?". Risposero: "Mosè permise di scrivere il libello di ripudio e di mandarla via". Ma Gesù disse loro: "A causa della vostra durezza di cuore egli scrisse questo precetto…"» (Cfr. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 490-491).

[33] Così anche Alphonse Maillot, *Le parabole di Gesù* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997), 123.

[34] Alludiamo qui al celebre e significativo detto dell'Oracolo di Delfi: «conosci te stesso» («γνωθι σεαυτόν» in greco, «cognosce te ipsum», in latino), come un invito ad investigare e a scoprire la verità a partire da se stesso.

[35] Cfr. Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard», 326.

[36] Cfr. Mt 12:5; Lc 24:44; Gv 10:34; *et passim*.

[37] Cfr. Mc 12:10; Gv 7:41-42; Gal 4:30; Rm 4:3; *et passim*.

[38] Cfr. Mt 21:42; Mc 14:49; Gv 5:39; Rm 1:2; 1 Cor 15:4-5; *et passim*.

«Amerai il Signore, Dio tuo…» (Lc 10:27a)

Questo comandamento è ispirato a Dt 6:4-5, l'introduzione del noto «Shemà Israel»,[39] il fondamento stesso della religione giudaica e la preghiera per eccellenza che ogni ebreo è tenuto a recitare quotidianamente. Secondo la sintetica redazione lucana, pur omettendo la più classica delle confessioni di fede nel monoteismo giudaico, per altro presente in Mc 12:29, Gesù ribadisce la sostanza della possibile esperienza umana di Dio, quella di una relazione d'amore in ogni sua dimensione. Dio chiama all'amore perché Egli è fonte d'amore (cfr. Dt 7:6-11, cfr. 1 Gv 4:8,16). Dio si incontra e si sperimenta nell'amore, e solo per amore si può giungere all'obbedienza dei suoi comandamenti.[40] Infatti, Fl'amore è l'essenza della vita cristiana. È anche la sua *conditio sine qua non*, in ogni possibile circostanza. Ogni qual volta la vita cristiana, in azioni o omissioni, è buona dinanzi a Dio, la cosa buona è l'amore.»[41] In questa vita, talvolta sbilanciata da un antropocentrismo omnicomprensivo, da un ripiegamento totale su se stessi, questo invito all'amore, alla relazione con Dio, è un invito alla fede. Un invito a credere che questa vita è più ampia di ogni singola esistenza. Un invito a credere che questa vita procede da uno sguardo divino che anticipa l'uomo, lo sovrasta e lo supera. È un invito a riporre la propria fiducia non soltanto sul frutto delle proprie azioni, sulla capacità umana di costruire la *polis*, ma per prima cosa sul sogno e sul progetto di Dio per l'umanità, un'altra umanità.

«… e (amerai) il prossimo come te stesso» (Lc 10:27b)

La fonte veterotestamentaria di questo comandamento è Lv 19:18b, inserito nel contesto più ampio del cosiddetto *Codice di Santità* (Lv 17-26), fondamento essenziale della totale alterità e dell'appartenenza della «comunità dei figli d'Israele» a Yahweh. Una comunità, un popolo, in mezzo al quale Yahweh avrebbe camminato (Lv 26:12 cfr. 2 Cor 6:16) e, perciò stesso, rivolto la vocazione: «Siate santi, perché io, il Signore vostro Dio, sono santo».[42] Il capitolo 19, pur presentando una grande varietà di norme legate al diritto, all'etica e al culto, rappresenta «un programma completo» e coerente per una società reale che si vuole in relazione a Yahweh.[43] In questo preciso contesto, l'amore del «prossimo» (רֵעַ - πλησίον) è ancora circostanziato ai «correligionari», ai «connazionali», ai «figli di Israele», e non è ancora amore per l'«altro», chiunque

---

[39] Per ulteriori approfondimenti sullo *Shemà Israel*, cfr. Jean Massonnet, «Liturgia quotidiana del mattino», in *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 3: *Il culto nella società giudaica*, ed. Philippe Abadie e Jean Massonnet, Claustrum, 25.3 (Bologna: Studio domenicano, 2005), 79-91.

[40] Cfr. Gv 15:10; 1 Gv 5:1-3; 2 Gv 6.

[41] Karl Barth, *Dogmatica Ecclesiale*, 1/2, 372, citato da Lamar Williamson, jr., *Marco*, Strumenti, 17, Commentari (Torino: Claudiana, 2004), 311.

[42] Lv 19:2; cfr. 11:44-45; 20:7; 20:26 e 1 Pt 1:15-16.

[43] Così Jean-Marcel Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"? Lv 19,18b dans son contexte», É*tudes Théologiques et Religieuses* 81 (2006): 104-105.

altro, avente un carattere universale. Anche l'ordine di amare lo «straniero» (גֵּר), nello stesso contesto (Lv 19:34),[44] è rivolto, infatti, all'«immigrato», all'assimilato, al residente stabile in terra d'Israele, che secondo la traduzione greca della LXX dovrà essere trattato come un «proselito» (προσήλυτος) che ha accolto la fede d'Israele.

L'amore del prossimo, in questo contesto, non è tanto un sentimento interiore, ma la rinuncia alla vendetta e al rancore (Lv 19:17-18a),[45] la ricerca di relazioni giuste e responsabili nella concretezza dell'esistenza quotidiana.

Quanto allo straniero non assimilato invece, seppure degno di grande rispetto, questi non rientrava ancora nella categoria di «prossimo».[46] A Qumran in epoca neotestamentaria, infatti, in aggiunta all'amore del prossimo, s'insegnava persino l'odio dei nemici, degli stranieri.[47]

L'allargamento dell'amore, invece, dalla ristretta categoria veterotestamentaria e giudaica di «prossimo»[48] fino a giungere allo straniero, ai samaritani, ai nemici, è opera del Vangelo annunciato da Gesù.[49] Questo «amore» senza etichette e barriere, è ripreso e amplificato, più tardi, anche dalla teologia paolina, nella quale l'amore del prossimo diventa la *sintesi* più completa e più efficace della legge di Dio: «… la legge trova la sua pienezza (πεπλήρωται) in una sola parola e cioè: "Amerai il tuo prossimo come te stesso."» (Gal 5:14). «… Chi infatti ama l'altro (τὸν ἕτερον), compie la legge. […] qualunque altro comandamento trova il suo culmine in questa espressione: "Amerai il tuo prossimo come te stesso." L'amore, infatti, non procura del male al prossimo: quindi la pienezza (πλήρωμα) della legge è l'amore.» (Rm 13:8-10).[50]

La traduzione e il senso dell'espressione tradizionale «… come te stesso» (Lv 19:18b), «כָּמוֹךָ»[51] in ebraico, e «ὡς σεαυτόν» nel greco della LXX, sono

---

[44] Cfr. Dt 10:19.

[45] Così anche Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"?», 105.

[46] Cfr. Luigi Morali, ed., *I manoscritti di Qumran,* Religioni e Miti, 150 (Farigliano [Cuneo]: Tea, 1994), 133.

[47] «…per *amare* tutto ciò che lui predilige e per *odiare* tutto ciò che lui [Dio, *ndr*] aborre; […] per *amare* tutti i figli della luce, ciascuno secondo la sua parte nel piano di Dio, e per *odiare* tutti i figli delle tenebre, ciascuno secondo la sua colpa nella vendetta di Dio», I QS (*Regola della Comunità di Qumran*) 1,3-4 e 1,9-10, in Florentino García Martínez, *Testi di Qumran,* Biblica. Testi e studi, 4, trad. Corrado Martone (Brescia: Paideia, 1996), *ad locum*, nostro è il corsivo, cfr. Mt 5:43.

[48] Non si deve, tuttavia, dimenticare il progetto divino di una *salvezza universale* già molto presente nell'AT, cfr. Gn 12:1-3; Gio 1-4; Is 42:1-10; 49:1-6; 56:1-8, *et passim.*

[49] Mt 5:43-48; 19:19; Lc 6:27; e la timida apertura in *Testamento di Zabulon* V,1,3.

[50] Cfr. Gc 2:8, e ancora: *II Clem. ad Cor* 3,4; *Did.* 1,2; 2,7; *Barn. Ep.* 19,5; *Justin Mart., Apol.* I,16,6; *Justin Mart., Dial.* 93,2, citati in Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 265.

[51] L'espressione ebraica «כָּמוֹךָ» ricorre ben ventinove volte in tutto l'AT, ed è tradotta in greco (LXX) in svariati modi. Soltanto in Lv 19:18b e 19:34 è tradotta con l'espressione: «ὡς σεαυτόν». Per una rassegna e un approfondimento di queste ricorrenze, cfr. Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"?», 111-112.

alquanto dibattuti.[52] Jean-Marcel Vincent, sulla scorta della traduzione proposta già da Martin Buber,[53] suggerisce infatti di tradurre: «Tu amerai il tuo prossimo, che è come te». L'accento del comandamento, dunque, non ricadrebbe tanto sul *come* amare, ma sulla *qualità* di colui che deve essere l'oggetto d'amore. Non si dovrebbe cioè amare il prossimo nella misura in cui si ama se stessi, significherebbe ancora ergersi eccessivamente in primo piano, ma si dovrebbe amarlo perché *egli è uguale a me*, creato cioè a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1:26-27; 5:1), meritevole perciò di ricevere aiuto ma anche degno di donarlo.[54] Questo senso certamente più ampio ed esigente di «prossimo», rispetto alla traduzione greca della LXX, viene ad arricchire ulteriormente il senso della risposta di Gesù alla domanda: «chi è il mio prossimo?»

Un solo comandamento: «ama…», o la sintesi della legge e dei profeti

La formulazione lucana del comandamento dell'amore, espressa tramite le parole del dottore della legge, è unica in tutti i sensi. Se in Mc (12:30-31) e in Mt (22:37,39) si scorge facilmente un duplice comandamento dell'amore, suffragato dalla stessa ripetizione del verbo «ἀγαπήσεις» in relazione prima a Dio e poi al prossimo, in Lc (10:27) troviamo un solo verbo a reggere l'unico comandamento dell'amore: «amerai il Signore, Dio tuo […] e il prossimo tuo come te stesso» (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου […] καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν).[55] L'amore «verticale» per Dio e quello «orizzontale» per il prossimo sono fusi intenzionalmente in modo inestricabile e indissociabile. Tanto che non si può scegliere l'uno senza l'altro: l'amore per Dio conduce all'amore del prossimo, e l'amore del prossimo dimostra e incarna l'amore per Dio. Soltanto questa interdipendenza fra contemplatio e actio[56] può, da un lato, scongiurare qualunque deriva mistica e intimistica della fede, di cui un estremo storico è stata la vita eremitica contemplativa quanto alienante, e, dall'altro lato, può

---

[52] Cfr. Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"?», 95-113; Luigi Di Pinto, «Prossimo, straniero, nemico. Il comandamento dell'amore in Lv 19», in *Credo Ecclesiam. Studi in onore di Antonio Barruffo, S.I.*, ed. Enrico Cattaneo e Antonio Terracciano (Napoli: D'auria, 2000), 13-35.

[53] Martin Buber, *Der Nächste. Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums mit einer Vorbemerkung*, Bücherei des Schocken Verlages, 20 (Berlin: Schocken, 1935), 69, citato da Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"?», 98.

[54] Cfr. Pinto, «Prossimo, straniero, nemico», 22-23.

[55] «… amore di Dio e amore del prossimo costituiscono un solo ed unico movimento d'amore.», Jean Radermakers e Philippe Bossuyt, *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Lettura pastorale della Bibbia (Bologna: Dehoniane, 1983), 305.

[56] Josef Ernst commenta ciò come «unità nella polarità». «È sorprendente –*continua lo stesso*– che nell'etica di Gesù non esista quell'ideale dell'*homo religious*, la cui vita spirituale si sviluppa unicamente lungo la verticale tra Dio e l'anima e trova il suo coronamento nella devota "immersione" in Dio; l'amore per Dio ha sempre una componente orizzontale che tende alla realizzazione del regno di Dio, e precisamente ora, in questo tempo e nelle presenti circostanze.» (Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 496).

evitare di ridurre il cristianesimo ad un puro umanesimo immanentista e privo di speranza.[57]

La sezione più ampia di Lc 10:25-42 costituirebbe, infatti, un'efficace interpretazione del comandamento dell'amore per un pubblico etnico-cristiano: a) la parabola del «Buon samaritano» (Lc 10:29-37) illustrerebbe l'amore del prossimo, mentre b) l'episodio di Gesù in casa di Marta e Maria (Lc 10:38-42) illustrerebbe il comandamento dell'amore di Dio.[58]

Nella tradizione giudaica non è stata ancora ritrovata una testimonianza chiara e inequivocabile del duplice comandamento dell'amore, ma solo alcuni prodromi. La più antica rappresentazione di questo si potrebbe ravvisare nelle due tavole della legge (Es 31:18; 32:15), nel Decalogo, proprio riguardo ai doveri verso Dio e verso i propri simili.[59] Verso la fine del I sec. a.C., le scuole dei saggi Shammaï e Hillel discutono già sulla possibilità di proporre una sintesi della Torah. Si racconta che:

> «Un pagano si reca da Shammaï e gli dice: "Convertimi, ma a condizione di insegnarmi tutta la Torah nel tempo in cui riesco a reggermi su un solo piede". Shammaï lo cacciò colpendolo con la riga da muratore che aveva in mano. L'uomo andò a trovare Hillel che lo convertì: "Non fare al prossimo ciò che non vorresti fosse fatto a te. *Ecco tutta la Torah*", gli disse. "Il resto non è che un insieme di commenti. Va' e studiali"» (*Talmud Babilonese Shabbath* 31a).[60]

La «regola d'oro» evangelica (Mt 7:12, cfr. Lc 6:31): «Quanto dunque desiderate che gli uomini vi facciano, fatelo anche voi ad essi. Questa è infatti la legge e i profeti»,[61] è la riformulazione più esigente e responsabile della sentenza di Hillel. Non è sufficiente «non fare» il male, anche se non è poca cosa, occorre invece assumere anche l'iniziativa e l'onere di «fare» il bene.[62]

---

[57] Scrive Agostino, molto argutamente, «Enunciando i due precetti dell'amore, il Signore non ti comanda prima l'amore del prossimo e poi l'amore di Dio, ma mette prima Dio, e poi il prossimo. Ma *siccome Dio ancora non lo vedi, meriterai di vederlo amando il prossimo*. Amando il prossimo rendi puro il tuo occhio per potere vedere Dio.» *In Jo.*, 17,8, citato da Fabio Ciardi, «Il buon samaritano: una parabola per la vita consacrata», *Vita consacrata* 45 (2009): 422-423, nostro è il grassetto.

[58] Così Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, 380; e Bovon, *Vangelo di Luca*, 103, 120.

[59] Così Gérard Siegwalt, *La loi chemin de salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971), 109-110; e Bovon, *Vangelo di Luca*, 108, n. 5.

[60] Jean-Pierre Lémonon, «La Diaspora cioè la vita con il Dio d'Israele in terra straniera», in *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 1: *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*, Claustrum, 25.1, ed. Jean-Pierre Lémonon e François Richard, trad. Claudia Palazzi (Bologna: Studio domenicano, 2005), 64, nostro è il grassetto. Pare, fra l'altro, che la sintesi di Hillel, fosse già un detto proverbiale, risalente a Tb 4:15a: «Non fare a nessuno ciò che non piace a te», cfr. Emil Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù (175 a.C.-135 d. C)*, vol. II, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 6, ed. Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black (Brescia: Paideia, 1987), 558, n. 19.

[61] Anche in Mt 22:40 si esprime la ricapitolazione di tutta la rivelazione veterotestamentaria («la legge e i profeti»).

[62] Per altri tentativi di sintesi della Torah testimoniati nel Nuovo testamento, cfr. Gal 5:14; Rm 13:8-10; Gc 2:8. Riassumere l'etica cristiana al principio dell'amore è davvero un fatto unico

Marc Philonenko scorge «… l'annuncio e la preparazione del comandamento evangelico (cfr. Mc 12:30-31)»,[63] in alcuni brani del *Testamento dei Dodici Patriarchi*,[64] sebbene l'indipendenza di questo scritto dalla tradizione cristiana faccia ancora discutere.[65]

Resta comunque il fatto che l'associazione di Dt 6:5 e Lv 19:18b, in modo così evidente, si ritrova soltanto nella tradizione evangelica ed è riconducibile alla predicazione di Gesù.[66]

Il dottore della legge conosce bene il suo lavoro e l'oggetto delle sue investigazioni teologiche, ha risposto infatti correttamente (ὀρθῶς[67] v. 28) alla domanda di Gesù, e in tal senso viene anche lusingato come un degno rappresentante dell'ortodossia. Questi non ha problemi sul piano della conoscenza giuridica e supera a «pieni voti» entrambi i «test» teorici proposti da Gesù (vv. 26 e 36). La *vita eterna* è in rapporto all'amore di Dio e del prossimo, da tradurre in concrete azioni di bene, ecco il senso del v. 28: «fa' questo e vivrai (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ)», che risuona, fra l'altro, come allusione ad un altro autorevole testo della Torah, Lv 18:5 (LXX): «e voi metterete in pratica (ποιήσετε) queste cose, mediante le quali, l'uomo che le avrà messe in pratica

---

e nuovo, cfr. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 496.

63 *Testaments des Douze Patriarches*, texte traduit, présenté e annoté par Marc Philonenko, in *La Bible. Écrits Intertestamentaires,* Bibliothèque de la Pléiade, 337, eds. André Dupont-Sommer e Marc Philonenko (Ligugé: Gallimard, 1987), 880, n. 2. Il *Testamento dei Dodici Patriarchi* è uno scritto apocrifo originariamente giudaico che ha subito alcuni rimaneggiamenti cristiani.

64 Cfr. *Testamento di Issacar* 5:1-2, «Osservate, dunque, figlioli miei, la Legge di Dio, e acquistate la semplicità, comportatevi con schiettezza, non immischiatevi negli affari del prossimo. *Ma amate piuttosto il Signore e il prossimo* [ἀλλὰ ἀγαπήσατε τὸν κύριον καὶ τὸν πλησίον]. Abbiate misericordia del povero e del malato.»; *Testamento di Issacar* 7:6-7, «*Il Signore ho amato e ogni uomo* [πάντα ἄνθρωπον] con tutto il mio cuore. Fate questo anche voi, figlioli miei, …»; *Testamento di Dan* 5:3, «*Amate il Signore* in tutta la vostra vita e (amatevi) *fra di voi* [ἀλλήλους] con cuore sincero.»; *Testamento di Beniamino* 3:3-4, «*Temete il Signore e amate il prossimo*…»; traduzione italiana a cura di Paolo Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 2, Religioni e Miti, 130, ed. Paolo Sacchi, (San Casciano, Firenze: Tea, 1993), *ad loci*, nostro è il grassetto.

65 Cfr. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 347-349. Per ulteriori approfondimenti sulle fonti giudaiche tradizionali, cfr. Gerd Theissen e Annette Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, 2º ed., Biblioteca biblica, 25 (Brescia: Queriniana, 2003), 472-475; Bovon, *Vangelo di Luca*, 107-108, n. 5; Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 639, n. 2.

66 Cfr. Wolfgang Schrage, *Etica del Novo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, supplementi 4 (Brescia: Paideia, 1999), 84-87; Theissen e Merz, *Il Gesù storico*, 477.

67 Anche nella narrazione di Mc (12:32 e 34) assistiamo a reciproci atti di fiducia e attestazioni di stima fra lo scriba e Gesù. Lo scriba apprezza l'ortodossia di Gesù, attraverso una perifrasi dal sapore più semitico: «Hai detto secondo verità» («ἐπ' ἀληθείας εἶπες»), mentre Gesù ne apprezza l'intelligenza e la sensibilità (νουνεχῶς, avverbio da νοῦς). Così come in Lc (20:21), paradossalmente, proprio le *spie* inviate a Gesù dagli scribi e dai capi dei sacerdoti (20:20), a Gerusalemme, sono costrette a riconoscere che Gesù stesso parla e insegna correttamente (ὀρθῶς, cfr. Lc 20:21). L'avverbio ὀρθῶς (in modo giusto, correttamente…) ricorre soltanto quattro volte in tutto il NT, in Mc 7:35; Lc 7:43; 10:28; 20:21, da esso derivano diverse parole in italiano: *orto*-prassi, *orto*-dossia, *orto*-grafia, etc.

vivrà (ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται)…».[68] Ecco dunque la sintesi e il cuore dell'etica cristiana («… la pienezza della legge è l'amore», Rm 13:10), tutto inizia dall'amore e conduce all'amore.[69]

Il dottore della legge però resiste alla proposta di Gesù di passare alla modalità del *fare* (v. 28), e ritorna così a porre la questione sul piano del *sapere informativo*: «chi è il mio prossimo» da amare?[70] (v. 29). Ed è proprio in questa cornice teologico-narrativa che s'inserisce la risposta «parabolica» di Gesù, che dal piano accademico della dotta disquisizione teologica intende giungere a quello della *praxis* esistenziale.[71] Un evidente cambio di registro, insomma, dalla *Halakha* (piano giuridico) alla *Haggadah* (piano edificante).

La parabola del «samaritano misericordioso», Lc 10:29-35

Il Gesù lucano con poche e semplici parole, quasi delle pennellate in risposta ad una precisa domanda, affresca un racconto di grande efficacia persuasiva e pieno di sorprese.[72] Egli racconta un verosimile episodio di violenza ambientato sulla via pericolosa che scende da Gerusalemme a Gerico[73] (v. 30), un tragitto di circa 27 km («centocinquanta stadi»),[74] in cui si alternano e sfilano molteplici personaggi: un uomo vittima di alcuni briganti, un sacerdote e un levita, un samaritano.

L'interpretazione classica e tradizionale[75] di questa parabola ha sottolineato principalmente la sua portata cristologica, ed è stata specialmente intesa

---

[68] Si noti qui il particolare accento posto sul *fare* (due volte), ancora più forte che nel TM, da cui dipende la vita. Cfr. Neh 9:29 (LXX), ove ricorre praticamente la stessa espressione di Lv 18:5 (LXX): «γ», e ancora Dt 4:1; 8:1; Ez 20:11,13,21; 18:9,21; 33:15,19.

[69] «L'amore per l'uomo è inizio e fine della torà», *Talmud Babilonese Jevamòth* 79a, citato da Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 85.

[70] Cfr. Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 657.

[71] Cfr. Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 27.

[72] Sulla complessa ricerca della preistoria della parabola del buon samaritano, l'ipotesi formulata da Jean-Marie Van Cangh è questa: «…la parabola, così come ci è pervenuta, è la rielaborazione lucana di una parabola originale di Gesù, di cui il terzo personaggio sarebbe stato un "Israelita", ossia semplicemente un Giudeo laico. Si può presumere che la forma primitiva sia stata concepita come una polemica anticlericale e contro il Tempio, il cui scopo era semplicemente di elevare il laico ordinario al di sopra del sacerdote e del levita, dal fatto che questo laico avrebbe permesso alla compassione umana più elementare di prevalere su considerazioni di sicurezza personale o di purità formale. Anche le fonti rabbiniche più tardive contengono alcuni elementi di satira contro un ritualismo del tempio troppo formale e senza cuore.» La figura del buon samaritano, al posto dell'israelita (laico), sarebbe una creazione redazionale dell'evangelista Luca confacente alla sua «dolce pedagogia». (Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 654, cfr. pp. 662-663).

[73] Tra Gerusalemme, ubicata intorno ai 750 metri *sopra* il livello del mare, e Gerico, sita ai 250 metri *sotto* il livello del mare, con un conseguente dislivello di circa 1000 metri.

[74] Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica*, ed. Giovanni Vitucci (Milano: Mondadori, 1991), IV, 8,4.

[75] Per una *storia degli effetti* della parabola, cfr. Bovon, *Vangelo di Luca*, 115-121.

come una formidabile illustrazione, un'allegoria, dell'opera salvifica di Cristo, l'esemplare «Buon samaritano».[76]

Questo approccio ermeneutico ha comunque ceduto il passo, nel tempo, ad una lettura essenzialmente etica della parabola. Il genere letterario di questi 7 vv. viene associato di solito a quello del «racconto esemplare»[77] o del «racconto parabolico»,[78] il cui scopo primario sarebbe quello di ispirare un modello etico da imitare. Concordiamo, tuttavia, con François Bovon,[79] nel dire che pur mettendo in risalto l'evidente portata etica della parabola, non sia necessario evacuarne anche la sua dimensione cristologica. Corina Combet-Galland,[80] dal canto suo, sostiene che la parabola di Gesù non sarebbe da prendere né come *un'allegoria spiritualizzante*, la quale limiterebbe colpevolmente la sua forza etica, né come un *racconto esemplare* applicabile senza nessun previo discernimento. Si tratterebbe invece di una parabola con «una dimensione *metaforica*», in grado di *condurre/portare* (φορέω) al di là/oltre (μετὰ) ciò che essa rappresenta, e cioè verso la domanda cruciale «*chi sono io?*» e, ancora di più, «*tra gli uomini e davanti a Dio, chi voglio diventare*»?

Siamo infine molto vicini, alla tesi di André Lacocque, secondo cui questa parabola costituirebbe la «regola d'oro per l'interpretazione della Torah»,[81] un tentativo cioè fatto da Gesù di persuadere il suo esperto interlocutore giudaico a mettere da parte la sua restrittiva e angusta interpretazione della legge, rappresentata nella parabola dall'atteggiamento del sacerdote e del levita, e a seguir lo, invece, in una logica segnata dalla sovrabbondanza dell'amore[82] e dal dono, come dall'atteggiamento del samaritano.

---

[76] Origene, padre della chiesa antica del III sec., interpreta allegoricamente la parabola e scrive: «L'uomo che scendeva è Adamo; Gerusalemme è il paradiso e Gerico è il mondo; i ladri sono le potenze nemiche; il sacerdote è la legge, il levita i profeti; e il samaritano Cristo. Le ferite sono la disobbedienza, la cavalcatura il corpo del Signore, l'albergo, aperto a tutti quelli che vogliono entrarvi, simboleggia la Chiesa. I due denari rappresentano inoltre il Padre e il Figlio e, l'albergatore, il capo della Chiesa incaricato di amministrarla» (*Omelie sul Vangelo di Luca*, 34,3, citato da Ciardi, «Il buon samaritano», 428).

[77] Cfr. Theissen e Merz, *Il Gesù storico*, 405. A questo genere letterario appartengono anche altri racconti, tutti lucani: «il ricco agricoltore» (12:16-21); «il ricco e il povero Lazzaro» (16:19-31); «il fariseo e il pubblicano» (18:10-14); «l'invitato che siede all'ultimo posto» (14:7-11) e «l'invito di chi non è in grado di contraccambiare» (14:12-14) (Bovon, *Vangelo di Luca*, 109, n. 6).

[78] Così Bovon, *Vangelo di Luca*, 105.

[79] Ibíd., 120-121.

[80] Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard», 324.

[81] Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 46, cfr. p. 26 e p. 28 ove riporta una bella espressione di Søren Kierkegaard a proposito della parabola del buon samaritano: «L'azione è la vera comprensione della Legge». Nella stessa direzione va anche Richard Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses», *New Testament Studies* 44 (1998): 476.

[82] Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 26-33.

Un uomo, vittima senza volto né voce

La prima parola di questa parabola è un generico «uomo» (ἄνθρωπος, v. 30), un essere umano (cfr. Gn 1:26-27: אדם, LXX: ἄνθρωπος). Nessun nome, nessun segno di distinzione, nessun indizio preciso per identificarlo.[83] Quasi a volere suggerire che in quell'«uomo *ferito*», oggetto indifeso del male, della violenza, dei «briganti» di turno, possono identificarsi ogni uomo e ogni donna di tutte le strade del mondo. Un personaggio anonimo, spogliato, colpito e perciò reso ancora più insignificante, nudo, in pericolo di vita. Un uomo icona dell'umanità ferita, incapace di bastare a se stesso, in tensione tra la vita e la morte.

I «briganti», anche loro, non hanno un volto preciso. In fondo, il bene e il male sono trasversali e mai esclusivi di nessun gruppo sociale o etnico. Sulla strada più ampia della vita, si può essere talvolta vittime, talvolta aggressori.

Un sacerdote e un levita indifferenti

Per caso o *per coincidenza* (κατὰ συγκυρίαν, v. 31), un'espressione unica nel NT, un sacerdote scende sulla stessa strada, vede il ferito e passa oltre sul lato opposto. Similmente (ὁμοίως, v. 32), sopraggiunto un levita, vede e passa oltre. Un sacerdote e un levita, due esperti, due «professionisti della religione», quasi sicuramente diretti verso casa, verso Gerico,[84] dopo avere espletato il proprio urno di servizio nel Tempio di Gerusalemme,[85] incrociano sul loro sentiero un uomo in fin di vita ed ecco la prima sorpresa: anziché fermarsi e prestare il necessario soccorso, forse anche vitale, proseguono indifferenti.

Sulle «ragioni» che avrebbero potuto indurre il sacerdote ed il levita a non intervenire, generalmente si evocano le regole di purità rituale[86] che impedivano il contatto con il sangue o con un cadavere, oppure la loro restrittiva ed esclusivista interpretazione della categoria di «prossimo» (cfr. Lv 19:18b…).[87] Non vi è però nessuna certezza a riguardo, così come non appare nemmeno nessuna condanna diretta del sacerdote e del levita, da parte di Gesù. Forse, più semplicemente, si deve accettare che non esistevano e non esistono ragioni «ragionevoli» per non soccorrere chi è in pericolo di vita. Questo mancato soccorso non poteva e non può trovare nessuna giustificazione plausibile, è semplicemente uno scandalo e una scellerata assenza di buon senso.

---

[83] Uno di quei «*silenzi testuali*» cari a Robert Alter e a Meir Sternberg, cfr. *Idem*, 32.

[84] L'uso dello stesso verbo, *scendere* – «καταβαίνω», usato per descrivere l'entrata in scena della vittima (v. 30 «Un uomo κατέβαινεν da Gerusalemme verso Gerico…») e quella del sacerdote (v. 31: «un sacerdote κατέβαινεν per quella strada…») lo lascia supporre.

[85] Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 29, cita a questo proposito *Taan* 27a, secondo cui la metà delle 24 classi dei sacerdoti (cfr. 1 Cr 24:1-19) dimoravano a Gerico.

[86] Il contatto con il sangue, simbolo di vita, o con un cadavere rendevano impuri, inadatti al culto, e in particolare per il sacerdote e per il levita costituivano un impedimento per l'esercizio delle loro funzioni , cfr. Lv 21:1-3; Nm 19:11; Ez 44:25-27.

[87] Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 29.

Il sacerdote e il levita hanno forse dimenticato che l'esclusivo ministero e la responsabilità ad essi affidata, nella gestione del culto di Yahweh e del rituale del tempio, dovevano essere esercitati non come un privilegio di casta, non come un ostacolo o una prigione, ma come *un dono* (Nm 18:6-7).

Se è vero che il sacerdote impuro, nell'esercizio delle sue funzioni, rischiava la vita (Mishna, Sanhedrin IX, 6),[88] è altresì vero che, il valore della vita umana e il pericolo di morte che incombeva sul viandante erano più che valide ragioni per sospendere qualunque osservanza, ivi compreso le regole di purità.

Era così, ad esempio, nel caso dell'osservanza dello Shabbath.[89] Che la vita avesse un valore prevalente sull'osservanza del sabato era un fatto noto e accettato sin dall'inizio della rivolta maccabaica.[90] Nella *Mishna* (*Jom* 8,6-7) è scritto: «Ogni qualvolta si tema che vi sia pericolo di vita, il sabato va posto in sottordine. Se un edificio cade su una persona, e si dubita se sia rimasta sotto o meno, o se sia viva o morta, o se si tratti di un pagano e di un Israelita, si possono rimuovere le macerie sopra di lui, di sabato. Se lo trovano vivo, possono continuare lo sgombero; se è morto si può sospendere il lavoro».[91] E ancora, nel *Midrash* (*Tanchuma'* su *Nm* 33:1, 1 "Parashah Mase"), «Da dove apprendiamo che la vita in pericolo rende nullo lo *shabbath*? Da quanto sta scritto: "Osserverete dunque le mie leggi e le mie prescrizioni, mediante le quali, chiunque le metterà in pratica, *vivrà* (Lv 18,5)" *e non "morirà a causa di esse"*! E a proposito della circoncisione sta scritto: "L'ottavo giorno si circonciderà il bambino" (Lv 12,3) ecc.; lo si circoncide anche se è shabbath. Non è questa un'argomentazione "*a fortiori*"? Se la legge della circoncisione, che riguarda solo una delle duecentoquarantotto parti del corpo umano, annulla lo *shabbath*, a maggior ragione ciò può avvenire quando si tratta di tutto il corpo.».[92]

Il sacerdote e il levita amano Dio (o ritengono di amarlo…) e osservano scrupolosamente la sua legge, questo è il loro alibi rassicurante che li fa sentire protetti e irreprensibili. Eppure qualcosa non torna… la legge promuove e invita alla vita,[93] la loro osservanza invece si è trasformata in ostacolo per la

---

[88] «Se un sacerdote compie il suo servizio [all'altare] in stato di impurità, i colleghi non lo portino davanti a un tribunale; siano i giovani sacerdoti a condurlo fuori dalla città e a ucciderlo a colpi di ceppi di legno. […]», Philippe Abadie, «Il culto», in *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 3: *Il culto nella società giudaica*, Claustrum, 25.3, eds. Philippe Abadie e Jean Massonnet (Bologna: Studio Domenicano, 2005), 17.

[89] Così anche Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 483.

[90] Cfr. 1 Mac 2:39-42; Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, vol. 1-2, ed. Luigi Moraldi (Torino: Utet, 2006), XII, 6,2 §§ 274-277; Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, 565, nn. 57-58.

[91] Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, 565-566. Cfr. Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 13,1,3 § 12; 14,4,2 §§ 63-64; 18,9,2 § 319.

[92] L'argomento della circoncisione è messo in bocca a Rabbi Eleazar ben Azaryah (fine del I sec.), cfr. *TB Shabbath* 132a, Jean Massonnet, «Lo Shabbath», in *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 3: *Il culto nella società giudaica*, Claustrum, 25.3, eds. Philippe Abadie e Jean Massonnet, pp. 107-116 (Bologna: Studio Domenicano, 2005), 114. Nostro è il grassetto.

[93] Cfr. Dt 6:18,24; 30:14-20.

vita del malcapitato. Il sacerdote e il levita, non avendo inferto nessun male diretto al ferito, credono che non sia affar loro occuparsene, e perciò stesso diventano simbolo di una religiosità formale che bada più alle apparenze che alla sostanza.[94] Non c'è mai stata, né mai potrà esserci eresia, peccato, nel farsi carico dell'altro. L'eresia nasce proprio dal bene mancato, dall'omissione di soccorso.[95] «Chi sa fare (ποιεῖν), dunque, il bene e non lo fa (μὴ ποιοῦντι), costui è in peccato.» (Gc 4:17).[96]

Un samaritano misericordioso

Un samaritano, uno straniero,[97] un acerrimo nemico dei Giudei,[98] un eretico,[99] rappresenta la seconda sorpresa, questa volta positiva, della parabola.[100] Come i primi due, il sacerdote e il levita, anche il samaritano incrocia l'uomo ferito, ma non si limita a «vedere» e passare oltre, si avvicina e si lascia toccare il cuore (ἐσπλαγχνίσθη, v. 33).[101] Ora «il bene viene praticato da chi veniva associato al male».[102]

---

[94] Cfr. Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 27.

[95] Nello stesso *Codice della strada* (art. 189, comma 7), a voler fare un intenzionale salto epocale, l'omissione di soccorso è un reato contro la persona, e noi aggiungiamo volentieri contro la vita e contro il buon senso.

[96] Si noti l'enfasi posta sul *fare* (ποιέω). Del resto, già nel profeta Michea (6:8), si poteva leggere: «Ti è stato annunziato, o uomo, ciò che è bene e ciò che il Signore cerca da te: nient'altro che compiere la giustizia, amare con tenerezza (אַהֲבַת חֶסֶד - ἀγαπᾶν ἔλεον), camminare umilmente con il tuo Dio!»

[97] Un ἀλλογενὴς, *hapax legomenon* nel NT, cfr. Lc 17:15-17.

[98] La rottura fra Samaritani e Giudei si è definitivamente consumata nel 128 a.C., ad opera del sovrano giudeo Giovanni Ircano che distrusse il Tempio dei samaritani precedentemente eretto sul monte Garizim, cfr. Gv 4:8.

[99] Per Rabbi Jehudah-ha-Nassi (tannaim, 135 ca.-220), «I samaritani sono come i pagani», (*TB Berakhot* 7,1), in Hugues Cousin e Jean-Pierre Lémonon, *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 6: *Le diverse correnti della religione ebraica*, Claustrum 25/6, trad. Giorgio Maria Carbone (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006), 112.

[100] Così Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 487.

[101] Nella parenesi del *Testamento di Zabulon* V,1,3 si possono evidenziare alcune analogie tematiche con l'atteggiamento del samaritano che «toccato nelle viscere» (σπλαγχνίζομαι, v. 33), «mosso a compassione», esercita la misericordia (Ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος, v. 37) verso il ferito, verso il «prossimo»: «E ora, figlioli miei, vi ordino di osservare i comandamenti del Signore [τὰς ἐντολὰς κυρίου], *di esercitare la misericordia verso il prossimo e la compassione verso tutti* [καὶ ποιεῖν ἔλεος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ εὐσπλαγχνίαν πρὸς πάντας ἔχειν], non solo verso gli uomini, ma anche verso gli esseri senza ragione […] *Abbiate, dunque, la misericordia nelle vostre viscere* [ἔχετε οὖν ἔλεος ἐν σπλάγχνοις ὑμῶν] perché se (uno) fa qualcosa al suo prossimo, il Signore si comporterà con lui allo stesso modo.», traduzione di Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, *ad locum*, nostro è il grassetto.

[102] Bovon, *Vangelo di Luca*, 110. Lo stesso effetto sorpresa lo si può leggere nel racconto della guarigione dei dieci lebbrosi (altro *Sondergut* lucano, Lc 17:11-21) in cui l'unico lebbroso guarito che torna indietro per ringraziare è proprio un samaritano.

Il volto dei samaritani, all'alba e agli inizi della nostra era, appare piuttosto contrastato. Da un lato, sono detestati e considerati come un «popolo stolto (μωρός)» (cfr. Sir 50:25-26), come impuri alla stregua dei maiali.[103] Dall'altro, si dice che essi non ignorano la legge,[104] anzi osservano la legge scritta di Mosè con scrupolo e rigore,[105] fino ad autodefinirsi «i custodi della legge».[106]

Un samaritano, contro ogni logica e senza nessun calcolo interessato, è finalmente capace di infrangere il muro dell'indifferenza, di assumere dei rischi, pur dovendo interrompere e deviare dal suo viaggio. La sua vulnerabilità al dolore altrui lo spinge a *prendersi cura* del ferito (ἐπιμελέομαι, vv.34-35):[107] si sporca le mani di sangue, fascia le ferite, se ne fa letteralmente carico, lo conduce ad una locanda e paga in proprio le cure prestate allo stesso. Un atteggiamento etico ancor più straordinario se, come ipotizza Kenneth Bailey[108] a partire da Esodo 21:18-19, la volontà stessa di soccorrere il ferito avrebbe potuto esporlo anche al grave sospetto di una qualche partecipazione all'aggressione dello stesso.

L'*olio* e il *vino*[109] versati sulle ferite dello sfortunato viandante, sono i segni concreti della sollecitudine del samaritano, della sua cura delicata, ma diventano anche metafora cultuale che rinvia al rituale del Tempio. In ambito giudaico, l'olio e il vino sono elementi necessari per il nucleo centrale del culto sacrificale nel Tempio (cfr. Esd 6:9) ed evocano, più precisamente, il tāmîd, il sacrificio continuo offerto due volte al giorno, mattino e sera (Es 29:38-42; Nm 28:3-8), a cui si accompagnava sempre un'offerta aggiuntiva di farina intrisa con olio (oblazione) e un'offerta di vino (libazione).[110] Così come le «due monete» (δύο δηνάρια, Lc 10:35), ossia l'equivalente di mezzo *shekel* (moneta battuta a Tiro), consegnate all'albergatore per assicurare le cure del ferito, oltre il loro valore finanziario rappresentano esattamente l'equivalente della tassa per il Tempio

---

[103] Rabbi Eliezer (tannaita, ca. 90) ha detto: «Chi mangia il pane di un samaritano è come colui che mangia carne di maiale.», *M. Shebi't* 8,10, traduzione di Giulio Firpo in *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Nuovo Testamento. Supplementi, 8, eds. Hans G. Kippenberg e Gerd A. Wewers (Brescia: Paideia, 1987), 141.

[104] Cfr. Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 486.

[105] Rabbi Simeon ben Gamaliel, intorno al 140, ha detto più volte: «Ogni pratica religiosa è osservata dai cutei [samaritani] con più minuzia che dagli israeliti propriamente detti», e ancora: «i samaritani prelevano la decima e osservano la Legge meglio degli Israeliti», *TB Berakhot* 47b, in Cousin e Lémonon, *Il mondo dove visse Gesù*, 112.

[106] Cfr. Cousin e Lémonon, *Il mondo dove visse Gesù*, 106.

[107] Il verbo ἐπιμελέομαι, *avere cura di*, eccetto il caso di Lc 10:34-35, si ritrova esclusivamente in 1 Tm 3:5, in relazione al *prendersi cura* della chiesa di Dio, da parte del vescovo, dell'episcopo (ἐπίσκοπος).

[108] Kenneth E Bailey, *Through Peasant Eyes. More Lucan Parables, their Culture and Style* (Grand Rapids: Eerdmans 1980), 521-522, citato da Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 31.

[109] Per l'effetto medico dell'olio, cfr. Lv 14:15-18, nell'ambito del rito di purificazione dalla lebbra; Is 1:6; mentre per altre fonti extrabibliche sull'olio e il vino, cfr. Bovon, *Vangelo di Luca*, 113.

[110] Cfr. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, 367-368.

alla quale ogni israelita maschio, anche in diaspora, era annualmente tenuto.[111] Il samaritano soccorrendo l'«uomo», facendosene carico, amandolo ha amato pienamente Dio,[112] ha osservato i suoi comandamenti e ha espresso la forma più alta dell'adorazione di Dio. L'altro nella sua debolezza, il ferito in questo caso, diventa così il luogo della presenza di Dio, del Suo volto più tangibile.

Scrive Edoardo Scognamiglio,[113] traendo spunto dalle categorie filosofiche di Emanuel Lévinas, «Dio *viene all'idea* per la traccia che di lui si offre sul *volto d'altri*. Il volto dell'*altro uomo* ci *interpella* e ci fa *affacciare*, in senso etico, sulla finestra o idea di Dio. Questo comporta che non è possibile una conoscenza di Dio se non attraverso un volto, a prescindere cioè dalla relazione con gli uomini. *Altro* o *altri*, non è una mediazione, né un'incarnazione di Dio, ma il *luogo della verità metafisica* indispensabile alla relazione personale con il divino».

Il samaritano, non meno del sacerdote e del levita, appare occupato, impegnato (letteralmente è un «viaggiante – ὁδεύων», v. 33), preso dalle sue incombenze. È costretto a partire e parte, infatti, ma non senza promettere di ritornare. Riconosce i limiti del suo intervento, non cede all'assistenzialismo improvvido né si erge a salvatore improvvisato, e per questo al suo primo soccorso fa seguire l'intervento di altri. Non si è mai soli a fare il bene.[114] Essere responsabili del bene altrui non sempre esige atti di martirio. Il più delle volte richiede piccoli gesti di partecipazione che, uniti a quelli di tanti, in questo caso insieme al servizio qualificato dell'albergatore (vv. 34-35), formano una rete di solidarietà.

Il samaritano misericordioso che *si fa prossimo* dell'«uomo» sofferente, nel contesto della metafora del giudizio escatologico, è *figura* chiave del *giusto* (Mt 25:37) che erediterà (κληρονομέω, Mt 25:34) il Regno, la vita eterna (ζωὴν αἰώνιον, cfr. Mt 25:46 e Lc 10:25):

> «Allora i giusti diranno: "Signore, quando ti vedemmo affamato e ti demmo da mangiare, assetato e ti demmo da bere? Quando ti vedemmo pellegrino e ti ospitammo? nudo e ti coprimmo? Quando ti vedemmo infermo o in carcere e venimmo a trovarti?". E il Re risponderà loro: "In verità vi dico: tutto quello che avete fatto a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatto a me"» (Mt 25:37-40).[115]

---

[111] Cfr. Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 31.

[112] Scrive Ellen G. White: «L'amore è la base della religiosità. Qualunque sia la nostra professione di fede, ameremo veramente Dio solo quando amiamo altruisticamente il fratello.» (Ellen G. White, *Parole di vita. Le parabole di Gesù* [Falciani-Impruneta, Firenze: ADV, 1990], 267).

[113] Edoardo Scognamiglio, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica filosofica e teologica*, Cammini nello Spirito, 63 (Milano: Paoline, 2001), 20, a partire da Emanuel Lévinas, *Di Dio che viene all'idea* (Milano, 1982); idem, *Dall'esistenza all'esistente* (Casale Monferrato, 1986).

[114] Cfr. Abraham Joshua Heschel, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo,* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1999), 27.

[115] Scrive Lutero (II 756), «Dio dice: "O uomo, sono troppo elevato per te; non mi puoi afferrare; io mi sono concesso a te nel tuo prossimo; amalo e amerai me."», citato in Gnilka, *Il Vangelo di Matteo,* 387, n. 26.

Un contrasto sconcertante

Pur senza emettere un giudizio di condanna per il sacerdote e il levita, pur senza prestarsi a censure anticlericali assolute,[116] o addirittura postulare un invito di Gesù ad annullare la legge e il sacerdozio,[117] la parabola di Gesù è costruita intorno ad un *contrasto* intenzionalmente sconcertante, fra il pericolo di morte e la speranza della vita dell'uomo derubato e ferito, fra l'agire del sacerdote e del levita, da una parte, e l'agire del samaritano, dall'altra. Un contrasto creato *ad hoc* per far risaltare, al massimo grado, il carattere esemplare del samaritano da una parte, e, dall'altra, suggerire come obbedire correttamente alla legge di Dio.[118] I «professionisti» della fede giudaica, mettono la loro conoscenza della legge di Dio al di sopra della vita stessa e restano, in questa occasione, indifferenti. Mentre il samaritano, rischiando in proprio, si pone al servizio della vita.

> «Non c'è quindi alcuna obbedienza verso Dio, per così dire in uno spazio irreale, nessuna obbedienza sciolta dalla situazione concreta alla quale io sto uomo fra gli uomini, nessuna obbedienza che si diriga solo verso Dio. Ciò che io dimostro nei confronti del prossimo in bontà, compassione, pietà, ecc. non è qualcosa che faccio per Dio, ma che faccio veramente per il prossimo; il prossimo non è quindi per così dire uno strumento per mezzo del quale io esercito l'amore verso Dio, e l'amore per il prossimo non può essere esercitato, per così dire, tenendo d'occhio Dio. Ma così come posso amare il prossimo solo se io sacrifico completamente la mia volontà alla volontà di Dio, così posso amare Dio solo volendo ciò che Dio vuole, amando veramente il prossimo.»[119]

Alcune analogie con l'oracolo del profeta Osea (6:6), «… io [il Signore] voglio la misericordia (TM: חֶסֶד; LXX: ἔλεος), non sacrifici, la conoscenza di Dio, non gli olocausti»,[120] diretto proprio ai sacerdoti di Giuda e alla casa d'Israele (Os 5:1, LXX: ἱερεῖς), la cui misericordia si dissolve presto «come una nube al mattino, come rugiada» (6:4), illuminano oltremodo il senso di questo contrasto. Ad una religiosità formale e apparente, ad un atto liturgico convenzionale quasi mistico, fatto di norme e di codici da osservare, emblematicamente tratteggiati qui dall'atteggiamento del *sacerdote* e del *levita* avvezzi ai *sacrifici* e agli *olocausti*, e da altre simili derive, deve contrapporsi la religione dell'amore, quella del samaritano che agisce con esemplare compassione, misericordia (ἔλεος, v. 37), offrendo una risposta immediata al dolore dell'altro (v. 34). «… amare il prossimo vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici», è la saggia conclusione dello scriba giudeo, sempre nel contesto del comandamento dell'amore (cfr.

---

[116] Cfr. Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 479.

[117] «Guai a voi, farisei, perché pagate la decima della menta, della ruta e di tutte le erbe, ma poi trascurate la giustizia e l'amore di Dio (τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεου). *Queste cose sono da fare* (poih/sai), *senza trascurare le altre*.», Lc 11:42. In Mt (23:23), l'amore di Dio è sostituito dalla misericordia/compassione («ἔλεος») e a questa si aggiunge anche la fede («πίστις»).

[118] Così Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 479, 488-489.

[119] Rudolf Bultmann, *Jesus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958), 99, citato da Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*, 572.

[120] Oracolo ripreso anche in Mt 9:13; 12:7.

Mc 12:33), pienamente condivisa da Gesù, che il sacerdote e il levita pare invece abbiano dimenticato. Parafrasando ancora le parole di Gesù, in Mc 2:27, potremmo osare: «Le regole di purità (e qualunque altra legge) sono state fatte *per l'uomo e non l'uomo* per le regole di purità». Il sacerdote e il levita esaltano la legge di Dio ma mortificano, «sacrificano», l'altro! Scrive Wolfgang Schrage, «L'alternativa decisiva non è culto o *ethos*, bensì morte o vita. Chi non serve la vita serve la morte.»[121] Ecco il contrasto estremo, contro il quale anche la chiesa di oggi deve fare i conti, il contrasto fra la religione della morte e la religione della vita. «In questa storia commovente raccontata da Gesù, è evidente che "la legge uccide" - letteralmente! (2 Cor 3:6)».[122] L'applicazione della legge divina, pure nel suo carattere positivo e nella sua intrinseca bontà (Dt 30:16,20; Sal 119; Rm 7:12),[123] se disgiunta dallo Spirito di Dio e della vita (Rm 8:2), se vissuta al di fuori del principio/comandamento dell'amore, rischia di portare solo aberrazione e oppressione, fanatismo e morte. Quanti desiderano ricevere la vita eterna, devono imparare ad andare oltre la reciprocità dell'amore. Amare chi li ama, o chi la pensa come loro, o chi condivide le loro scelte di vita… è ancora troppo poco (cfr. Mt 5:43-48), devono prepararsi a donare vita al prossimo.[124]

L'atteggiamento del sacerdote e del levita della parabola rassomiglia molto a quello dei «servitori inutili» di un altro *Sondergut* lucano (Lc 17:7-10). Loro, i servitori del Tempio e di Dio, sono stati «*servitori inutili*» perché troppo ligi al dovere, troppo appiattiti al comandamento e alla rigida tradizione, tanto da risultarne fossilizzati, sclerotizzati, pericolosamente incapaci di osare andare oltre, incapaci di assumere l'iniziativa del bene. La legge di Dio si compie veramente non in una mera osservanza liturgica[125] e legalista, ma paradossalmente nella sua *trasgressione*,[126] *nell'andare oltre*, nel superarla fino a scorgere nell'altro, irriducibile alterità, un volto bisognoso d'amore.[127] Se la giustizia, fondata sulla logica dell'equivalenza e della reciprocità (piano legale),

---

[121] Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 88.

[122] Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 39, n. 47.

[123] «Grande è la Torah che dà la vita a coloro che la praticano, in questo mondo e nel Mondo Avvenire» (Mishna, *Pirké Aboth* VI, 7, in Abraham Cohen, *Il Talmud*, Economica Laterza, 172 [Roma-Bari: Laterza, 2000], 169).

[124] Cfr. Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 36.

[125] Il duplice comandamento dell'amore era inteso indirizzare oltre la liturgia e il culto, quasi una sorta di «eticizzazione della religione», cfr. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*, 573, 570.

[126] «Latino: *Transgressionem*, dal tema di *Transgèssus* participio passato di *Tràsgredi*, *andare al di là* (v. Trasgredire).» (Ottorino Pianigiani, ed. *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, La creatività dello spirito [Genova: Fratelli Letizia Editori, 1988], *ad locum*, nostro è il grassetto).

[127] Scrive André Lacocque «In sintesi l'ermeneutica di Gesù non permette alla Legge di restare una legge. Essa si oppone, potremmo dire, a tradurre *torah* semplicemente per νόμος. La Torah, per Gesù, non resta mai a livello di un dispositivo legale. La spiegazione rabbinica della Torah in quanto insieme dei 613 comandamenti e divieti è, contro ogni apparenza, riduttiva. La Torah in quanto legge richiede di essere trascesa (trascendée)» (Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 42).

traccia i limiti di ciò che è normale o permesso; l'amore, fondato sulla logica dell'abbondanza e del dono (piano relazionale), si spinge oltre ogni limite.[128] L'amore non rinuncia alla legge, ma va oltre la legge.[129]

Nella letteratura giovannea, infine, il comandamento dell'amore è recepito ancora come il «nuovo comandamento» di Gesù: «amatevi gli uni gli altri», ossia il primo e il più importante tratto distintivo da cui si riconoscerà ogni suo discepolo (Gv 13:34-35). L'amore è la capacità di porre l'altro persino al di sopra della propria vita (Gv 15:12-17), la condizione e la via maestra attraverso cui giungere all'amore di Dio: «… chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede». (1 Gv 4:20-21). L'altro che è nel bisogno è quindi «il libro di testo»[130] dal quale possiamo imparare a conoscere la volontà di Dio.

Un invito a decentrarsi (Lc 10:36-37)

Conclusa la parabola, Gesù riprende il dialogo con un significativo cambiamento di prospettiva. Dal «chi è il mio prossimo?» (v. 29), la domanda del dottore della legge che sottintende la centralità dell'individuo fino a farlo sentire «l'ombelico del mondo»,[131] alla domanda più scomoda di Gesù: «di chi – o per chi – posso farmi (γίνομαι, divenire, diventare) prossimo?» (v. 36). Prossimo non si nasce ma «si diventa»,[132] attraverso la compassione. Questa è la metamorfosi che il Vangelo esige, passare dal piano della conoscenza (il piano dell'identità), a quello prevalente dell'azione (il piano dell'etica) che si esprime in compassione senza limiti per ogni essere umano (Lc 10:37).[133] L'altro, nel suo *qui e ora* che non si sceglie, ma «s'incontra per caso», deve diventare il centro delle mie attenzioni.[134] Il dottore della legge, non certamente sprovvisto di conoscenza, né dell'importanza del «*fare*» (ποιέω, cfr. Lv 18:5), ora, trasformato dalla pedagogia di Gesù, decentrato in rapporto alla sua autoreferenzialità, deve

---

[128] Ibid., pp. 32-33.

[129] L'occasione è propizia per omaggiare, qui, un libro del prof. Roberto Badenas, *Más allá de la ley: Valores de la ley en una teología de la gracia* (Madrid: Safeliz, 1998), già tradotto, per ora, in italiano (*Legge di libertà. Il valore dei comandamenti nella teologia della grazia* [Falciani-Impruneta: ADV, 2004]) e in francese (*Au-delà de la loi... la grâce* [Dammarie-les-Lys: Editions Vie & Santé, 2006]), al quale è dedicato questo nostro articolo.

[130] L'espressione è di Ulrich Luz, «Einige Erwägungen zur Auslegungen Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu», *EKK* 2 (1970): 125, citato da Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 101.

[131] L'immagine è di Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard», 323.

[132] Maillot, *Le parabole di Gesù*, 124-125.

[133] Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 656-657.

[134] «Il prossimo non è chiunque, bensì l'uomo che io incontro qui e in questo momento coi suoi bisogni e che, nei suoi bisogni, richiede da me quella obbedienza che costituisce l'essenza vera e propria dell'amore di Dio» (Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 498).

re-imparare a fare, a fare cioè *con misericordia* (v. 37a). L'amore per Dio e per il prossimo non è puro calcolo, né convenienza, ma generosa volontà di bene.[135]

«Va' e anche tu fa' lo stesso» (v. 37), ecco infine l'appello decisivo, l'ampio orizzonte etico verso cui ogni discepolo di Gesù è rinviato. Vivi la tua vita ma non essere indifferente al dolore altrui. «Ama et fac quod vis»,[136] «Ama e fa' ciò che vuoi». *La vita eterna*, legittima aspirazione del dottore della legge e di ogni credente, è in relazione all'amore per Dio e per il prossimo, un amore fattivo… che non nasce né dall'orgoglio, né dalla macchia della compiacenza,[137] ma da una *risposta* riconoscente alla misericordia di Dio. Chi ama davvero, non ama per raggiungere il cielo né per meritarlo, ama perché è stato già raggiunto nel suo cuore, dal Regno di Dio.

In tal senso, anche questo grave accento sul *fare*… non è affatto incompatibile con la teologia della grazia. L'eredità della vita eterna è sempre dono immeritato della grazia di Dio,[138] ciò nondimeno un'etica non ispirata dallo Spirito di Dio, o un comportamento *deliberatamente* contrassegnato dalla fragilità e dalla debolezza umana, che Paolo chiamerà «opere della carne» (τὰ ἔργα τῆς σαρκός, Gal 5:19), farà in modo che «… coloro che compiono (πράσσοντες) tali opere non erediteranno (οὐ κληρονομήσουσιν) il regno di Dio» (Gal 5:21).[139]

Gesù e l'etica della «prossimità»

Se è profondamente vero che il samaritano *toccato nel cuore*, o nelle «viscere» (σπλαγχνίζομαι, Lc 10:33), che agisce con misericordia è il modello etico da imitare,[140] secondo la parabola di Gesù, sarebbe tuttavia una grave mancanza non cogliere l'importante rinvio cristologico che in essa affiora.[141] A ben guardare,

---

[135] Secondo il *Siracide* (29:1), «Chi è compassionevole (ὁ ποιῶν ἔλεος) presta al suo prossimo (τῷ πλησίον), e se lo sostiene per mano osserva i comandamenti (τηρεῖ ἐντολάς).». La solidarietà vera e fattiva verso il prossimo è come osservare i comandamenti, come adempiere la legge.

[136] Erronea quanto celebre trascrizione di una bella frase di Agostino: «*Dilige et quod vis fac*», «Ama e fa' ciò che vuoi», in *Commentario sull'Epistola di San Giovanni* VII,8, PL, ed. J. Migne, 35, 2033. Cfr. Jean Leclercq, «Maurice Blondel lettore "alla francese" di Agostino», in *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento / 2*, Studi Agostiniani, eds. Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti (Roma: Città Nuova Editrice, 2001), 94.

[137] Cfr. le dinamiche concettuali della parabola del fariseo e del pubblicano, Lc 18:9-14.

[138] Cfr. Lc 18:9-14; Rm 1:16-17; 3:21-31; Ef 2:8-10; *et passim.*

[139] La relazione tra il *fare* e la *vita* (eterna), come già in Lv 18:5, era ben nota anche all'apostolo Paolo, cfr. Gal 3:12; Rm 10:5.

[140] Luciano Manicardi molto opportunamente aggiunge: «…credo che per leggere onestamente questa parabola dovremmo non tanto identificarci nel protagonista buono, il samaritano, ma comprendere che di noi fanno parte anche il sacerdote e il levita, e che i tre personaggi sono tre momenti dell'unico movimento faticoso verso un atteggiamento di vera compassione e solidarietà». (Luciano Manicardi, «Il faticoso cammino verso la compassione, Lc 10,25-37», in *Il volto sofferente* [Magnano: Edizioni Qiqajon, 2004], 14-20).

[141] Così anche Da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, 383; Radermakers e Bossuyt, *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, 303, n. 52, e 305; Bovon, *Vangelo di Luca*, 120-121.

infatti, il verbo σπλαγχνίζομαι (avere o essere mossi a compassione, sentire un amore «viscerale»), si trova attestato soltanto nella tradizione evangelica sinottica e impiegato *esclusivamente* in relazione a Gesù[142] o in relazione al Padre.[143] Nessun altro essere umano nelle Scritture cristiane del Nuovo Testamento, samaritano a parte (Lc 10:33), è soggetto di questo verbo. Cristologia ed etica qui s'intrecciano, i sentimenti di profonda bontà in action del samaritano sono anche icona suprema della «*misericordia viscerale*» di Gesù e del Padre,[144] è perciò invito all'imitatio Christi, all'imitatio Dei: «Siate misericordiosi come vostro Padre è misericordioso» (Lc 6:36).[145]

Ogni discepolo di Gesù è chiamato a «*farsi prossimo*» dell'altro, senza steccati etnici,[146] perché già Cristo si è fatto «prossimo» delle sofferenze e delle angosce umane. L'etica della prossimità è farsi vicino a colui che è solo nel suo dolore, è ascoltare l'inascoltato, è vedere l'invisibile, è restituire dignità e speranza a chi le ha perse. L'amore del prossimo non esige che si ami l'umanità intera e generica, o «i bambini della Patagonia, che non si vedranno mai»,[147] ma appunto il «*prossimo*», il vicino di casa, il collega di lavoro, il membro della propria comunità con il quale si condivide la panca, i propri figli, il proprio coniuge. «Amare è sempre amare *qualcuno*. L'oggetto amato ha sempre un volto».[148]

Conclusione

Non sappiamo che fine ha fatto quel dottore della legge, e non sappiamo quali scelte di vita ha adottato. Possiamo, tuttavia, scrivere e riscrivere il finale aperto di questo incontro con Gesù attraverso le scelte e le azioni di

---

[142] Cfr. Mc 1:41; 6:34 (// Mt 9:36 e 14:14); 8:2 (// Mt 15:32); 9:22, e due *Sondergut:* Mt 20:34; Lc 7:13.

[143] Cfr. i *Sondergut:* Mt 18:27, nella parabola del servo spietato; Lc 15:20, nella parabola del figlio prodigo.

[144] Secondo il *Cantico di Zaccaria* (Lc 1:67-79), Gesù è venuto per farci dono della conoscenza della salvezza, attraverso il perdono dei peccati, e per mezzo della «*misericordia viscerale*» (profonda) del nostro Dio (διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, v. 78); cfr. Sal 144:8-9; Sir 18:13 (LXX): «La compassione (ἔλεος) dell'uomo è per il suo vicino (ἐπὶ τὸν πλησίον), la compassione del Signore è per ogni carne (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα)».

[145] A proposito di Dio, il Signore che esercita la misericordia (חֶסֶד - ἔλεος), cfr. Es 20:6; 34:7; Dt 5:10; Ger 9:23, *et passim.*

[146] Questo sarebbe il «*proprium christianum*», l'estensione di un amore senza limiti, secondo Theissen e Merz, *Il Gesù storico*, 478.

[147] Maillot, *Le parabole di Gesù*, 122.

[148] Ibid., p. 104; secondo Wolfgang Schrage il prossimo non è mai «un'entità astratta» (Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 99). E per citare, infine, la proverbiale quanto provocatoria saggezza di Mafalda ben rappresentata da Quino, si può aggiungere: «Amare l'umanità non è una gran fatica: faticoso è amare l'uomo della porta accanto», in Gianfranco Ravasi, *Le parole e i giorni. Nuovo breviario laico* (Milano: Mondadori, 2008), 68.

vita conseguenti che ogni giorno, «*coram Deo et coram hominibus*»,[149] avremo il coraggio di osare e di *fare*.

La vera identità della chiesa cristiana, che desidera abitare il suo tempo e il suo spazio, in ascolto della contemporaneità, senza alienazione e senza presunzione, non è data dal suo *corpus* di verità teologiche, dai suoi voluminosi compendi di dottrina, ma dalla sua capacità di esercitare la compassione, la bontà d'animo,[150] ad immagine di quella del Padre misericordioso e buono «verso gli ingrati e i malvagi» (Lc 6:35).

L'ortodossia non è tutto, anzi non è ancora niente, se questa non è vissuta all'insegna dell'amore e di una sana vulnerabilità al dolore altrui. L'osservanza della legge ha senso a partire dalla gratuità del Vangelo, a partire da un cuore intelligente, soltanto se promuove la vita e non la ostacola. Soltanto chi ama davvero, «non a parole, ma con i fatti e in verità» (I Gv 3:18), scorgerà nell'altro non un nemico potenziale ma un fratello, una sorella, verso cui «farsi prossimo». «*Amo ergo sum*», è la religione di Gesù, la religione dell'amore.[151] Un amore che anziché separare unisce, anziché escludere accoglie.

Sull'aspro sentiero della vita, che scende *da Gerusalemme verso tutte le altre* «*Gerico» del mondo*, siamo dunque chiamati a guardare verso l'*Alto* e verso *l'altro*, ad *attendere* il Regno dei cieli, ma anche a *tendere* la mano per rialzare i deboli, per dare voce gli ultimi.

---

[149] «Alla presenza di (davanti a…) Dio e alla presenza degli uomini».

[150] Non si perdano di vista queste parole di Gesù: «Da questo riconosceranno tutti che siete miei discepoli, se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13:35).

[151] Per Érich Fuchs il tema centrale del terzo Vangelo è l'amore, quello di Gesù innanzitutto, e la parabola del Buon samaritano è il testo centrale del suo insegnamento etico. (Érich Fuchs, *L'éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, Le champ éthique 40 [Genève: Labor et Fides, 2003], 62).

2

Israel, iglesia y sionismo cristiano

Josep Antoni Álvarez
Collegi Urgell, Barcelona
josepalvarez@escolaurgell.com

Es indudable que cuando hablamos de Israel o de la iglesia, todos más o menos sabemos o tenemos una idea respecto a lo que nos referimos, y en general hasta coincidiríamos en nuestra comprensión de su significado. Pero no sucede lo mismo con la expresión *sionismo cristiano*. La primera cuestión que surge es: ¿a qué se hace referencia?, porque de entrada la expresión en sí misma resulta aparentemente contradictoria. En un principio, el sionismo y el cristianismo no tienen nada que ver. De hecho parece difícil que se puedan asociar dichos términos y de ahí la necesidad de aclarar dicho concepto antes de desarrollar cualquier otra idea.

¿Qué es el sionismo cristiano?

Se podría decir que el sionismo cristiano es el movimiento cristiano que promueve y defiende el retorno del pueblo judío a la Tierra Prometida (a Israel) en cumplimiento de las promesas registradas en la Biblia.

Este movimiento, funda dicho retorno en las promesas que Dios realizó a Abraham y a sus descendientes a través suyo. De dicha visión, se concluye que el pueblo judío tiene derecho a la posesión de la tierra de Israel porque Dios es fiel a sus promesas.

La génesis del sionismo cristiano

Una vez aclarada la cuestión de qué es el sionismo cristiano, la siguiente cuestión que surge es: ¿cómo ha llegado a formarse dicho movimiento en el seno del cristianismo? Para aclarar dicho punto me gustaría remontarme a los orígenes, porque al hacerlo, ésto permitirá comprender con posterioridad cuales son algunas de las premisas del Sionismo Cristiano.

Como es sabido por todos, en un momento de la historia, Dios decide crear al hombre siendo consciente de queéste se apartaría de Él. Pero aún así, Dios crea al hombre. Y no únicamente crea al hombre, sino que además sale a su encuentro, es Dios quien busca al hombre y pregunta dónde estás. De hecho, Dios antes de la creación, ideó un plan con la finalidad de restaurar al hombre a

su condición previa a la caída. Dios se compromete en la salvación del hombre y en el mismo momento de la caída de Adán y Eva, Dios establece un pacto con ellos. Un pacto que implica la restauración del hombre a su condición inicial.

Posteriormente, en la época de Noé, Dios vuelve a renovar dicho pacto con el hombre (Gn 9). E inmediatamente después del diluvio, Dios se compromete a no destruir la tierra nuevamente con agua, y para sellar dicho compromiso aparece el arco iris como señal de dicho pacto.

Con posterioridad, Dios se manifestó a Abraham y lo llamó a salir de su casa en Ur de los caldeos, con la promesa de una tierra. Dios establece una alianza con Abraham. Una alianza que se basa en la promesa de una tierra, pero ésta va acompañada con la promesa de que la descendencia de Abraham será tan numerosa como las estrellas del cielo (Gn 15:5). Es en esta ocasión, cuando por primera vez aparece la promesa de una tierra. Los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob (Israel), hacen suya esta promesa, de tal forma que pasaré a hablar del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. La alianza de Dios con Abraham, y en consecuencia con Israel se reformulará en cierta medida y se consolidará en el Éxodo. Dios se manifestará en el Sinai, y mediante Moisés dotará al pueblo con una Ley. Esta Ley se convierte en una seña de identidad.

El pueblo de Israel, después de vagar por el desierto, entrará en Canaán y tomará posesión de la tierra. El pueblo de Israel a partir de ese momento pasará por diferentes períodos en su historia. En un primer momento, el pueblo será gobernado por los jueces, la siguiente etapa será la monarquía unida. Durante la misma tendrán lugar dos acontecimientos fundamentales para el posterior devenir histórico de Israel. El primero sucede en la época del rey David, y corresponde con la conquista de la ciudad jebusea de Jerusalén, convirtiéndose, a partir de entonces, en la capital de Israel. Con posterioridad, su hijo, el rey Salomón procederá a la construcción del Templo en Jerusalén, lugar fundamental en la adoración de Israel. Desde ese momento, se producirá una asociación indisoluble en el pueblo de Israel entre la tierra, Jerusalén y el Templo.

La unidad de Israel se mantendrá durante poco tiempo. A la muerte de Salomón se configuran dos entidades políticas diferenciadas, en el norte el reino de Israel y en el sur el reino de Judá. Estos reinos pasarán por diferentes momentos en su relación con su Dios, fluctuando entre la fidelidad a la alianza y su incumplimiento. El reino del norte desaparecerá de la historia en el año 722 a.C. tras la conquista de Samaria por el Imperio Asirio. El reino del sur, Judá, será destruido de forma definitiva el año 587 a.C., con la conquista de Jerusalén por el Imperio Babilónico, en tiempos de Nabucodonosor (605-562 a.C.). La conquista de Jerusalén, va acompañada de la destrucción del Templo, y del exilio. Estos acontecimientos marcarán un punto de inflexión en la historia de Israel. La destrucción de Jerusalén y del Templo fue un acontecimiento inesperado. Entre el pueblo existía el convencimiento de que un suceso así no podía llegar a producirse, ya que Dios tenía su morada en el Templo de Jerusalén. Israel pensaba que la relación física de Dios con una tierra hacía

imposible la conquista y la pérdida de la independencia. En definitiva, Dios les había prometido la posesión de ésta.

Durante el exilio, la religiosidad de Israel se reformuló para adaptarse a la nueva realidad. Es en ese período, donde el mensaje de los profetas cobra toda su fuerza. Los profetas, que habían actuado ya desde los inicios de la historia de Israel, no siempre habían sido escuchados. El mensaje, que traían de parte de Dios, no siempre respondía a los deseos del pueblo, de ahí su impopularidad en muchos momentos. El pueblo es amonestado en numerosas ocasiones por su infidelidad a la alianza con todo lo que ello implica. Pero, a pesar de ese mensaje de amonestación, éste siempre va acompañado de un mensaje de esperanza, de restauración. Ese mensaje de esperanza se configura entorno a la promesa de un liberador, el Mesías. El Mesías había de liberar a Israel de la opresión, y llevarlo a la plenitud.

Setenta años después de la primera deportación, tal como el profeta Jeremías había anunciado, Israel puede volver a la tierra prometida. Tal acontecimiento sucede en tiempos de Ciro (559-530 a.C.), rey de Persia. La reconstrucción efectiva de Jerusalén y del Templo sucederá en tiempos de Artajerjes (465/464-424 a.C.), rey de Persia. Aunque Israel ha regresado a su tierra la independencia política no será una realidad a excepción de un breve período de tiempo durante el gobierno de los Macabeos o Asmoneos. Israel será gobernado de forma sucesiva por los persas, los griegos y finalmente por los romanos.

Roma es un poder opresor, esa situación política potencia entre el pueblo el deseo de que el Mesías haga su aparición. El pueblo espera la llegada del Mesías, pero un Mesías político, un Mesías que libere a Israel de Roma y que convierta a Israel en una potencia. Es ese contexto político, donde nace Jesús. Es evidente que el pueblo no está en condiciones de reconocer en Jesús el Mesías esperado. Sus expectativas están muy alejadas de la forma de actuar de Jesús. Jesús actúa desde la debilidad, no desde el poder. Jesús no quiere imponerse por la fuerza, quiere hacerlo desde la debilidad, desde la aceptación voluntaria. Jesús no se preocupa de los poderosos, sino de las necesidades de los marginados de la sociedad. Jesús se preocupa por aquellos que están perdidos. Los propios seguidores de Jesús no entienden a Jesús, y no serán capaces de entender en un principio los hechos que comportan la detención y posterior crucifixión de Jesús. Los seguidores de Jesús necesitaron reencontrarse con el Jesús resucitado para comenzar a entender su mensaje.

En este punto, me gustaría recordar, y pienso que es muy importante, que los primeros seguidores de Jesús eran judíos. De hecho, en los inicios del cristianismo, los seguidores de Jesús eran considerados como una parte más del judaísmo. La única diferencia que existía, es que éstos proclamaban que Jesús era el Mesías esperado, que en el se cumplían las profecías registradas en la Biblia. Esta situación fue cambiando paulatinamente hasta que en el siglo II, la iglesia se convirtió en una entidad diferenciada de Israel. Desde entonces, Israel y la iglesia han sido dos entidades completamente separadas. Esta separación del cristianismo del judaísmo se produjo desde mi punto de vista por dos acontecimientos principales:

1. La conversión masiva de gentiles, de no judíos a la fe de Jesús.
2. Las sucesivas revueltas de los judíos en contra de Roma.

El éxito de la predicación de los seguidores de Jesús, llevó a un número creciente de gentiles al cristianismo. Esta conversión de gentiles, planteó las primeras tensiones teológicas dentro de la iglesia en cuanto a qué aspectos del judaísmo era necesario aceptar o preservar para formar parte del pueblo de Dios. La cuestión era qué preceptos del judaísmo había que mantener ante la nueva realidad que había abierto Jesús. Las posiciones se polarizaron y las tensiones aumentaron del tal forma que la convivencia dentro de la iglesia se hizo difícil, tal como se puede observar al leer ciertas partes del Nuevo Testamento. La cuestión central era si los gentiles se habían de circuncidar para formar parte del pueblo de Dios, o en cambio dicha práctica no era necesaria. La polémica alrededor de la circuncisión entrañaba en el fondo un debate en relación a qué aspectos de la adoración (rituales, etc.) de Israel se habían de mantener. Aquellos que consideraban que las tradiciones del judaísmo se debían de mantener se conocieron como judaizantes. En cambio, Pablo y sus seguidores, consideraban que la muerte y posterior resurrección de Jesús hacía innecesario la práctica de la circuncisión. Para intentar solucionar el conflicto, los principales dirigentes de la iglesia se reunieron en Jerusalén y tomaron la decisión de que aquellos que abrazaban el cristianismo no tenían porqué circuncidarse, solamente se les pedía que se «abstuvieran de lo sacrificado a los ídolos, de sangre, de ahogado y de fornicación».[1]

Tal decisión no acabó con el conflicto, pero sí que supuso que con el tiempo el cristianismo se fuese alejando de las prácticas propias del judaísmo.

En cuanto a las revueltas de los judíos, hay que señalar que supusieron la desaparición de Israel como una entidad política de la tierra de Israel. Supuso la dispersión de Israel por el mundo. Desde aquel momento hasta el siglo XX no se encuentran comunidades numéricamente importantes de israelitas en Israel.

La primera revuelta judía estalló el año 66 y se extendió hasta el año 73 con la caída de la fortaleza de Masada. Pero de todas formas el acontecimiento central, se produjo el año 70 con la conquista de la ciudad de Jerusalén, que conllevó la destrucción del Templo por las tropas romanas bajo la dirección de Tito. La destrucción del Templo supuso el fin de todos los rituales que allí se celebraban. La segunda revuelta se produjo en tiempos del emperador Adriano (117-138). ésta se inició el año 132 y finalizó el año 135, y supuso la expulsión definitiva del pueblo del pueblo de Israel de Jerusalén, que fue convertida en una ciudad pagana con el nombre de Aelia Capitolina. Además, en lo que antiguamente había sido el recinto del Templo se procedió a construir un templo pagano en honor de Júpiter. Esta segunda revuelta, probablemente fue mucho más sangrienta que la primera, pero no disponemos de tanta información como en el caso de la primera. A diferencia de lo que sucedió durante la primera rebelión contra Roma, esta segunda revuelta dispuso de un

[1] Hechos 15:29.

líder carismático Bar Kojba, que fue reconocido por rabí Aquiba como el Mesías esperado.

Entre los años que transcurren entre la primera y la segunda revuelta, y como consecuencia del fracaso de primera rebelión contra Roma, el judaísmo se ha de readaptar a la nueva situación provocada por la destrucción del Templo. La diversidad existente dentro del judaísmo hasta ese momento desaparece. Los saduceos, los esenios desaparecen de la historia. Únicamente los fariseos perviven al desastre y proceden a reformular el judaísmo. Y es en ese contexto, en el que aparece o se constituye el judaísmo rabínico que llegará a nuestra época.

En esa reorganización que se produce en el seno del judaísmo hay que destacar la introducción entre los años 90 y 100 durante el denominado concilio de Yabne, de la Maldición de herejes, como la duodécima bendición en la oración de las Dieciocho Bendiciones.[2] Está es formulada de la siguiente forma:

> «Que no haya esperanza alguna para los apóstatas. Extermina al arrogante reino en nuestros días. Que los nazarenos (noserim) y los herejes (minim) pasen volando como un instante, que sean borrados del libro de la vida y que no sean registrados con los justos. Alabado seas, Señor, que humilles a los arrogantes».[3]

Como se puede entender fácilmente, con una maldición de esta índole lo que se pretendía era restringir la libertad de pensamiento, en definitiva cualquier disensión o diferencia. Ésta hacía difícil que el cristianismo tal como se estaba desarrollando pudiese tener cabida dentro del judaísmo. No hay la menor duda de que esta maldición contribuyó a la uniformización del judaísmo de la época, a la vez que favorecía el distanciamiento entre el cristianismo naciente y el judaísmo.

Además, la impopularidad de los judíos en el Imperio como consecuencia de su oposición a éste, será otro elemento fundamental en la separación de la iglesia e Israel. Se podría decir, que después de la segunda revuelta contra Roma, la iglesia ya aparece como una identidad totalmente organizada y diferenciada de Israel. También es importante recordar como ya se dijo con anterioridad, que como consecuencia de las revueltas Israel no está dispuesto a aceptar la diversidad que existía hasta entonces dentro del judaísmo.

Por otro lado, desde los inicios de la iglesia, y ésto es fácil de constatar al leer el Nuevo Testamento, la iglesia hace suyas las promesas realizadas a Israel en el Antiguo Testamento. Estas promesas son interpretadas de forma simbólica y la iglesia se considera el verdadero heredero de las promesas realizadas a Israel. La iglesia se considera el Israel espiritual. En Jesús se cumplen todas aquellas promesas que hacían relación al Mesías. Además, los rituales que tenían lugar en el Templo dejan de ser necesarios, porque su finalidad se encontraba en

---

[2] La oración de las Dieciocho Bendiciones es la plegaria por antonomasia dentro del judaísmo. Ésta se recita tres veces al día y forma parte de la liturgia.

[3] Citado en Hans Küng, *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro* (Madrid: Trotta, 1993), 344.

prefigurar al Mesías, y su razón de ser ha desaparecido por la acción de Jesús. El Nuevo Testamento habla de una Nueva Alianza, pero no nueva en el sentido de fractura sino de continuidad con la Antigua Alianza. Porque la manifestación de Jesús ha abierto una nueva etapa en la relación de Dios con el hombre. La iglesia supone una continuidad en el deseo de Dios de salvar a la humanidad.

En este punto, es importante destacar que en la predicación de los primeros cristianos, el elemento fundamental era que Jesús había resucitado y que pronto volvería por segunda vez. El paso del tiempo hizo necesario reflexionar sobre la aparente demora en cuanto al regreso de Cristo por segunda vez. En ese sentido, las cartas de Pablo intentan aclarar como se produciría la Segunda Venida. Por otro lado, en la segunda carta de Pedro se afirma con total rotundidad la certeza en cuanto al regreso de Cristo.

«El Señor no retarda su promesa, según algunos tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento».[4]

Relacionado con el regreso de Cristo por segunda vez, hay que indicar que los primeros cristianos eran mayoritariamente (Papías, Ireneo, Justino Mártir, Hipólito, Tertuliano, Metodio, Lactancio…) premilenaristas. Creían que la Segunda Venida precedería al Milenio. Esta creencia en un reino de mil años después del regreso de Cristo respondía perfectamente a las esperanzas de los primeros cristianos. El fin de los tiempos eran deseados, máxime si se tiene en cuenta que la iglesia era perseguida de forma periódica por las autoridades romanas.

La situación de la iglesia, cambió de forma radical en el siglo IV con la conversión de Constantino. La iglesia, después haber sufrido la mayor persecución de su historia en tiempos del emperador Diocleciano (284-305), pasó en un breve lapso de tiempo a convertirse en la religión oficial del Imperio en tiempos del emperador Teodosio I (379-395). Esa nueva situación de la iglesia, hizo que recibiese numerosos bienes materiales, se procedió a la construcción de iglesias, y las autoridades eclesiásticas adquirieron un nuevo prestigio e influencia en todos los niveles. De hecho se formó una alianza más o menos estrecha entre el poder político y el poder religioso. Los emperadores intervinieron en los asuntos de la iglesia de forma sistemática. Es en este nuevo contexto, que la esperanza o el deseo en un inminente regreso de Cristo se diluyó, y con ello se fue consolidando una nueva comprensión del Milenio, el amilenarismo. El amilenarismo considera que el Milenio ya es una realidad en la actualidad a través de la Iglesia. Cristo no volverá por segunda vez a establecer un reino en la Tierra. En la configuración de esta nueva visión tuvo un papel fundamental Agustín de Hipona (354-430).

Durante la Edad Media, el amilenarismo se mantuvo como la postura oficial de la Iglesia, independientemente de que el premilenarismo no desapareciese de forma total. Con la llegada de la Reforma, la situación no se modificó y

[4] 2 Pedro 3:9 (RV95).

el amilenarismo continuó siendo la posición aceptada por la mayoría de los reformadores. Ya entrado el siglo XVII, y en medios puritanos se sistematiza una nueva comprensión del Milenio de la mano de Daniel Whitby (1638-1726), el posmilenarismo; que preconiza que la Segunda Venida de Cristo irá precedida del Milenio, que será una edad de paz y gloria en la Tierra gracias a la Iglesia. Esta postura será la mayoritaria en los países anglosajones a partir de ese momento.

La confianza que supone el posmilenarismo en un reino de paz sobre la Tierra se ve truncada a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX a la luz de los acontecimientos históricos. Durante ese lapso de tiempo se produjeron tres acontecimientos que marcaron un cambio en el devenir histórico de la humanidad, éstos fueron:

1. La Revolución Norteamericana.
2. La Revolución Francesa.
3. Las Guerras Napoleónicas.

La Revolución Norteamericana supuso que por primera vez en la historia una colonia se independizaba de la potencia colonial. Además, las colonias norteamericanas se dotaron de una constitución que establecía un gobierno republicano, democrático que se fundaba en el principio de separación de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial).

La Revolución Francesa supuso el golpe de gracia al sistema de gobierno imperante hasta el momento, conocido con posterioridad como Antiguo Régimen para diferenciarlo de la nueva realidad. La Revolución marcó un antes y un después en la configuración de Europa no tan solo a nivel político, sino también a nivel religioso. La Revolución supuso la perdida del poder político por parte de la Iglesia.

Las Guerras Napoleónicas que implicaron a todas las potencias europeas provocaron la configuración de una nueva Europa, y el cuestionamiento de las estructuras existentes.

Los cambios que se produjeron fueron tan rápidos y profundos, que éstos fueron interpretados como una señal de que el regreso de Cristo por segunda vez estaba próximo. Esta nueva realidad, fue un acicate que estimuló el estudió de las profecías bíblicas, y en particular de los libros de Daniel y Apocalipsis. Es en este contexto, y en Gran Bretaña de una forma más significativa, donde se produce un resurgimiento del premilenarismo, que va unido de forma muy estrecha al restauracionismo.

¿Qué es el restauracionismo?

El restauracionismo es la doctrina que defiende que la Biblia predice y ordena el retorno completo y definitivo del pueblo judío a Israel.

Esta creencia, va asociada de una forma indisoluble al Sionismo Cristiano, porque el retorno de Cristo por segunda vez depende del cumplimiento de

las profecías, y según esa forma de interpretar el texto bíblico, Israel ha de regresar a la tierra prometida. Esa forma de interpretar la Biblia, no se funda únicamente en una lectura determinada del Antiguo Testamento, sino que se apoya en una determinada lectura de ciertos pasajes del Nuevo Testamento, en el sentido de que se refieren al pueblo de Israel. Un ejemplo, y quizás el más utilizado, se encuentra en la carta de Pablo a los Romanos cuando dice:

> «[…] El endurecimiento de una parte de Israel durará hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles. Luego todo Israel será salvo, como está escrito:
>
> "Vendrá de Sión el Libertador,
>
> que apartará de Jacob la impiedad.
>
> Y éste será mi pacto con ellos,
>
> cuando yo quite sus pecados"».[5]

Pablo dedica los capítulos 9, 10 y 11 de Romanos a hablar de Israel. Pablo, como judío que es, está interesado en la salvación de Israel. Pero hay que señalar, que nunca en la historia de la iglesia, se había llegado a considerar que la Biblia ordenara el retorno total y definitivo de Israel a la tierra prometida. Si nos detenemos a analizar la relación de la iglesia con Israel a lo largo de la historia del cristianismo, la actitud de la iglesia ha sido más bien contraria a todo lo que representa Israel.

El Milenio

El Milenio como un reino de mil años aparece en la Biblia en el capitulo 20 del libro del Apocalipsis.

A lo largo de la historia del cristianismo se han ido configurando diferentes explicaciones a dicho período que perviven en la actualidad, éstas se pueden resumir en tres:

- *Premilenarismo*:

Preconiza que el Milenio tendrá lugar con posterioridad a la Segunda Venida de Cris-to. Dentro del premilenarismo podemos distinguir dos tendencias: el premilenarismo histórico y el premilenarismo dispensacional. La única diferencia estriba en el que premilenarismo dispensacional cree que la Segunda Venida de Cristo será precedida del rapto secreto de la iglesia.

- *Amilenarismo*:

Defiende que el Milenio ya es una realidad en la actualidad gracias a la presencia de la Iglesia. Cristo no retornará para establecer un reino en la Tierra.

- *Posmilenarismo*:

Considera que la Segunda Venida de Cristo se producirá después del Milenio, que co-rresponderá con un período de gloria y paz en la Tierra.

Aunque las tres formas de comprender el Milenio difieren en cuanto al momento en que éste se producirá, las tres coinciden en el hecho de que el juicio final tendrá lugar después del Milenio.

[5] Romanos 11:25-27 (RV95).

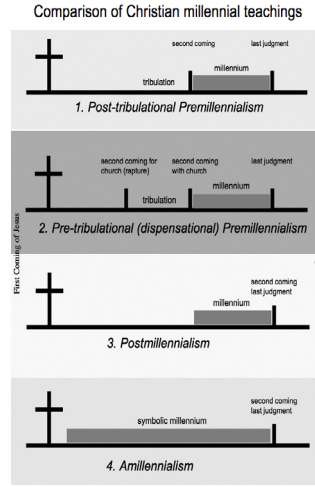


Figura: "Millenial views. Lamorak". Wikipedia, ed. ing. Disponible en: http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=File:Millennial_views.svg&page=1; Internet (Consultada el 21 noviembre 2012). [en línea].

Tradicionalmente, Israel ha tenido que sufrir de forma periódica la persecución a la cual lo ha sometido la iglesia, porque el pueblo de Israel ha sido responsabilizado de la muerte de Jesús. Israel en su conjunto, independientemente del momento histórico, ha sido responsabilizado de esa muerte, se ha llegado a acusar al pueblo judío de deicidio. Las diatribas antisemitas son evidentes dentro del cristianismo durante una buena parte de la historia de este. Esta visión negativa de Israel comienza a cambiar de forma progresiva a partir de la Reforma. Aunque es posible encontrar algunos pensadores de forma puntual que se habían interesado por el pueblo de Israel y su posible regreso a Palestina, es entonces cuando esta idea se desarrolla y se convierte en un movimiento, que denominamos como Sionismo Cristiano. Este movimiento, y ésto es muy curioso, es anterior al Sionismo judío en unos 75 años.

El restauracionismo (sionismo cristiano) no es un movimiento homogéneo, pero se podría decir que con el tiempo se irán prefigurando dos tendencias principales; el premilenarismo de la Alianza y el dispensacionalismo.

El dispensacionalismo comienza a desarrollarse a raíz de las conferencias proféticas de Albury y Powerscourt celebradas entre los años 1826 y 1833. Las conferencias de Powerscourt reciben el nombre de Lady Powerscourt que en cierta medida actuó de patrocinadora. Con el tiempo, el dispensacionalismo se convertirá en la tendencia mayoritaria dentro del sionismo cristiano.

Antes de abordar las diferencias existentes dentro del sionismo cristiano, es preciso recordar, aunque con brevedad, aquellos líderes religiosos que de alguna manera han ayudado de una forma más significativa a perfilar el restauracionismo y de una forma particular el dispensacionalismo.

El primer personaje que tuvo una influencia decisiva en el desarrollo del restauracionismo fue Edward Irving (1792-1834), quien fue fuertemente impresionado al leer al jesuita Lacunza (1731-1801).

Ahora bien, la figura más destacada en el desarrollo del dispensacionalismo fue John Nelson Darby (1800–1882). Darby ordenado dentro de la iglesia anglicana, se alejó de ésta por su institucionalización y contribuyó de forma significativa en la aparición de los Hermanos de Plymouth. Darby consideró que la historia de la humanidad se dividía en siete períodos, denominados dispensaciones, de ahí el nombre de dispensacionalismo. De hecho, es considerado el padre del dispensacionalismo. Además, Darby sostenía la doctrina de rapto secreto de la Iglesia, y la importancia de Israel desde la perspectiva profética. Darby viajó por Estados Unidos y contribuyó de una forma decisiva en la popularización de esta forma de interpretar las profecías bíblicas.

El siguiente personaje fundamental en el desarrollo del dispensacionalismo fue Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921). Scofield se dedicó a preparar una Biblia que iba acompañada de un conjunto de anotaciones, y que la interpretaban desde una perspectiva dispensacional. La primera edición apareció publicada el año 1909. Esta versión es conocida popularmente como la Biblia anotada de Scofield. Esta versión de la Biblia, tendrá la virtud de popularizar el dispensacionalismo haciéndolo accesible a todo el mundo. Las notas que aparecen en la Biblia, dirigen la lectura de la Palabra de Dios en un sentido determinado. Con el tiempo, éstas se han convertido prácticamente en un dogma. De hecho entre muchos fundamentalistas, éstas se consideran tan autorizadas como la misma Biblia.

Es importante tener en cuenta que unas ideas no se popularizan por sí mismas, a menos que, al mismo tiempo, se produzcan acontecimientos que vengan a corroborar dicha perspectiva. En ese sentido, poco después de la publicación de la Biblia anotada de Scofield, se produjeron cuatro acontecimientos que vinieron a ayudar a popularizar el premilenarismo en los EEUU, y que, de alguna manera, hacían ver que dicha interpretación se ajustaba a los sucesos que se estaban produciendo a nivel mundial.

1. La I Guerra Mundial (1914-1918).

La I Guerra Mundial comenzó después del asesinato en Sarajevo del heredero a la corona del Imperio Austrohúngaro. No hay duda de que dicho conflicto supuso un cambio drástico respecto a otros conflictos. Las retaguardias se movilizaron como nunca antes en la historia, las economías de los países se centraron en la producción bélica, murieron más personas que nunca antes en una guerra (más de diez millones de personas) y además se utilizaron todo un conjunto de nuevas armas fruto de los avances tecnológicos (tanques, aviones, submarinos, gases tóxicos…).

2. La Declaración Balfour (1917)

En el año 1917, el ministro de exteriores del Reino Unido, Arthur Balfour, dirigió una carta a Lord Rothschild, en la cual declaraba que el gobierno de Su Majestad vería con buenos ojos la instalación de un hogar nacional judío

en Palestina. Es evidente que esta declaración parecía que venía a confirmar la interpretación de la profecía bíblica respecto al retorno de Israel a la tierra prometida.

3. La Revolución Rusa (1917).

La Revolución Rusa supuso el triunfo del comunismo en un país por primera vez en la historia y la instauración de un gobierno ateo. Además, Scofield había identificado a Rusia con el reino del Norte.

4. La creación de la Sociedad de Naciones.

Este organismo que nació después de la I Guerra Mundial con el deseo de mantener la paz, fue percibido como un intento de restaurar en cierta medida el Imperio Romano en cumplimiento de ciertas profecías (Ap 16:14).

Es indiscutible que todos estos acontecimientos ayudaron a popularizar el dispensacionalismo, y de una forma particular en los Estados Unidos. No se puede negar que todos ellos en su conjunto suponían un cambio muy profundo en el devenir histórico y parecían indicar que el fin estaba cerca.

En la segunda mitad del siglo XX, el dispensacionalismo y su forma de interpretar las profecías bíblicas se ha convertido en la corriente mayoritaria dentro del mundo evangélico norteamericano. Los fundamentalistas son en su mayoría dispensacionalistas. En este período, hay que destacas las figuras de Jerry Falwell (1933-2007), Pat Robertson (1930-), Hal Lindsey (1929-) y, por último, Tim LaHaye (1926-) y Jerry B. Jenkins (1949-).

De todos ellos el más influyente quizás haya sido Hal Lindsey. Éste publicó en el año 1970 el libro *The Late Great Planet Earth (La agonía del planeta Tierra)*. Desde su publicación se convirtió en un superventas, traduciéndose a diferentes idiomas, entre ellos el castellano. De hecho se llegaron a distribuir 40 millones de ejemplares en todo el mundo. El aspecto más destacado se encontraba en la interpretación de los acontecimientos actuales a la luz de las profecías bíblicas. Esa forma de interpretar, despertaba las esperanzas escatológicas de los lectores y además provocaba la percepción de que se estaba viviendo en los últimos días de la historia de la humanidad. La profecía se ajustaba al devenir histórico. Con posterioridad, ha publicado otros libros que se han ido ajustando a la nueva realidad. Pero en todos los casos la esperanza escatológica se ha mantenido, y evidentemente el pueblo de Israel continúa siendo una parte fundamental de la interpretación profética.

Por último, la novela *Left behind* [Dejados atrás] de Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins ha popularizado el rapto secreto. El éxito ha sido tan grande que la novela ha sido llevada al cine.

Es importante señalar que la fuerza del dispensacionalismo y con ello del sionismo cristiano es muy importante en EE.UU. Esta forma de analizar las profecías, se ha extendido por todo el mundo por la influencia que ejerce el mundo evangélico norteamericano.

Tendencias del restauracionismo

Una vez analizada la evolución histórica del restauracionismo y cuáles han sido las figuras más destacadas, sería interesante comentar como se avanzó con anterioridad que, dentro del restauracionismo, se han ido configurando dos tendencias principales: el premilenarismo de la alianza y el dispensacionalismo.

El premilenarismo de la alianza se diferencia principalmente del dispensacionalismo, en el hecho de que defiende la necesidad de evangelizar al pueblo de Israel antes del regreso de Jesucristo por segunda vez. El dispensacionalismo, en cambio, no considera necesario la evangelización del pueblo de Israel, porque defiende la existencia de dos pueblos diferenciados; la iglesia e Israel. Además, como se señaló antes, otra de las características del dispensacionalismo es que sostiene la existencia de siete períodos (dispensaciones) en la historia de la humanidad.

Dentro del dispensacionalismo se pueden distinguir tres tendencias principales: el dispensacionalismo mesiánico, el dispensacionalismo apocalíptico y el dispensacionalismo político. Aunque se observan ciertas diferencias, según como se mire, éstas no son fundamentales. De hecho, estas diferencias se encuentran no tanto en los aspectos característicos del dispensacionalismo, sino en qué aspectos del dispensacionalismo focalizan su discurso. Se podría decir que el apocalíptico se centra en la previsión de un final apocalíptico, con todas las implicaciones asociadas al término. En cambio, el político trabaja desde una vertiente política para que el retorno definitivo y total de Israel sea una realidad.

Creencias del sionismo cristiano

Después de haber intentado aclarar, qué es el sionismo cristiano y cómo se ha generado dicho movimiento en el seno del cristianismo, es el momento de analizar cuáles son las creencias más destacadas y significativas del sionismo cristiano. Se podría decir que éstas se pueden agrupar entorno a cuatro grandes temas.

1. La Biblia como única regla de fe.

En relación a esta premisa, el dispensacionalismo de entrada no se diferencia en nada del protestantismo histórico. Pero hay que matizar, que la hermenéutica dispensacional es ultraliteral y futurista. Algo que contrasta con la forma tradicional de interpretar la Biblia, que combina la literalidad con el simbolismo de ciertos textos.

El dispensacionalismo interpreta la Biblia y las profecías en ella registradas de una forma ultraliteral. Según el dispensacionalismo, las profecías de la Biblia que hacen referencia a Israel se han de cumplir de una forma literal. Este cumplimiento es imprescindible para que Jesús pueda volver por segunda vez. Esta forma de interpretar la Biblia, entra en contradicción con la interpretación histórica realizada por el cristianismo. Además, en ciertas ocasiones se entra

en contradicción con el mismo contexto de los pasajes, y en otras ocasiones los textos son interpretados sin tener en consideración todas las implicaciones asociadas.

A nivel profético, el dispensacionalismo se inscribe dentro del futurismo. El futurismo defiende que las profecías tienen su cumplimiento en el futuro. Esta escuela de interpretación contrasta con el preterismo y el historicismo. Según el preterismo, la profecía se refiere a acontecimientos del pasado, y, por lo tanto, en la profecía no se ha de buscar ninguna señal del fin. Por otro lado, el historicismo considera que las profecías se van cumpliendo a lo largo de la historia. Este cumplimiento comienza en el mismo momento que se da la profecía. A esta última forma de entender las profecías se adhiere el adventismo.

Relacionado con lo que se decía, se vuelve a reiterar la idea de que la historia de la humanidad se divide en siete dispensaciones.

Esta forma de interpretar la Biblia, aunque que pueda parecer todo lo contrario, es muy moderna, por dos razones:

- Todo el mundo está en condiciones de interpretar la Biblia. Esta forma de plantear el estudio de la Biblia es totalmente democrática.
- El texto es sencillo, la lectura y su significado es literal. Cuando la Biblia habla de mil años quiere decir mil años, cuando los profetas hablan de Israel se ha de entender como Israel, cuando el libro de Apocalipsis habla de una batalla como el Armagedón, ésta se ha de interpretar como una batalla real que se producirá a las afueras de Jerusalén y que enfrentará a Jesús y Satanás.

2. La existencia de dos pactos, dos pueblos y dos fes.

En la forma más radical, el sionismo cristiano defiende una total separación entre el pueblo de Israel y la iglesia. De hecho el pueblo de Israel siempre será el pueblo escogido de Dios. Como pueblo de Dios tiene unos privilegios que no tienen fin.

El dispensacionalismo defiende que Israel es el pueblo terrenal y la iglesia es el pueblo celestial.

Esta separación entre Israel e iglesia implica que no hace falta evangelizar al pueblo judío. La salvación de Israel se produce por medio de la Ley, en cambio la iglesia se salva mediante la cruz. Las promesas realizadas a Israel, así como su juicio se realizan de una forma diferente a como se produce en el caso de la iglesia.

Además, la Alianza o pacto con Israel en cierta medida es superior. La iglesia tiene como misión fundamental apoyar al pueblo de Israel.

3. El retorno del pueblo judío a la Tierra Prometida (restauracionismo).

La iglesia ha de trabajar para que el pueblo de Israel pueda retornar a la tierra de Israel. La iglesia tiene la misión de ayudar a Israel. Algunos llegan a afirmar que Dios bendice a aquellos que trabajan por Israel. Éste tiene el derecho absoluto a la posesión de la Tierra de Israel (Eretz Yisrael), en sintonía con las promesas realizadas por Dios y registradas en la Biblia.

4. Escatología: El rapto secreto, la tribulación o el Armagedón.

La escatología dispensacional, se caracteriza por los temas del rapto secreto, la gran tribulación y la batalla del Armagedón. La forma de entender las profecías, lleva al convencimiento de que en un momento de la historia se ha de producir el arrebatamiento secreto de la iglesia, previo al retorno visible de Jesús para "rescatar" a Israel. De alguna manera, existe dentro del dispensacionalismo la certeza de que se ha producir un conflicto armado de dimensiones apocalípticas (Armagedón).

Una cuestión importante, es que las predicciones o las afirmaciones respecto al cumplimiento de la profecías se van modificando en función de los acontecimientos históricos que se van produciendo a lo largo del tiempo. Hay como una adaptación de la profecía para mantener la expectativa escatológica.

Las implicaciones del retorno del pueblo de Israel

Dentro del dispensacionalismo, existe el convencimiento de que Israel tiene el derecho a la posesión de la tierra en cumplimiento de las profecías. Además, es imprescindible que así sea para que Cristo pueda regresar por segunda vez.

El derecho a la posesión a la tierra se estructura en tres premisas básicas:

- Israel tiene el derecho a posesión total de la tierra.
- Jerusalén, es la capital eterna y exclusiva de Israel.
- El Templo ha de ser reconstruido.

La posesión de la tierra se fundamenta en la promesa realizada por Dios a Abraham y a sus descendientes. Esta tierra se extiende «desde el río de Egipto hasta el río grande, el Éufrates».[6] Ese supuesto derecho a la posesión de la tierra, tiende a no tener en consideración los derechos de aquellos que habitan la tierra en la actualidad, en este caso los palestinos. Dentro del sionismo cristiano existe en términos generales un apoyo incondicional al actual estado de Israel, obviando los derechos de aquellos que habitan la tierra. Con demasiada facilidad se suelen ignorar los derechos de los palestinos. Además, se olvida la existencia de otros cristianos. Esta actitud, impide el dialogo religioso, de hecho éste es rechazado de forma total.

El convencimiento de que Israel tiene derecho a la posesión de la tierra, y que es imprescindible que esa posesión se materialice para que el Señor pueda regresar por segunda vez, lleva asociado incoherencias y unas implicaciones a nivel político suficientemente significativas.

Por si la posesión de la tierra, no fuese un tema suficientemente conflictivo, esa ha de ir acompañada del control absoluto de la ciudad de Jerusalén y la posterior reconstrucción del Templo, con el posterior restablecimiento de los rituales que allí se celebraban. Es importante recordar que en la actualidad en el antiguo recinto del Templo, se encuentra la mezquita de Al-Aqsa y la Cúpula

[6] Génesis 15:18 (RV95).

de la Roca, que son considerados sagrados para el Islam. Es evidente que una posible reconstrucción del Templo, habría de ir acompañada de la destrucción de estos lugares sagrados para el Islam, con todas las implicaciones que estas llevarían asociadas.

Una cuestión importante, es que algunos obvian todas estas dificultades y los conflictos asociados, porque consideran que el cumplimiento de la profecía pasa por un restablecimiento de Israel a todos los niveles, tanto política como religiosamente. Los sufrimientos son dejados de lado porque la prioridad es otra. Pero yo me pregunto, si esta forma de hacer no entra en contradicción con el mensaje de Jesús, que desde mi punto de vista prioriza el amor por encima de todo.

Dispensaciones e historia de la humanidad

Una característica fundamental del dispensacionalismo, como se ha mencionado en varias ocasiones con anterioridad, es que divide la historia de la humanidad en siete períodos denominados dispensaciones. Esta visión de la historia de la humanidad se ha popularizado en gran manera y no tan solo en círculos dispensacionalistas.

No ha existido a lo largo de la historia una visión uniforme de cuáles habrían de ser esas siete dispensaciones, como se puede observar en la tabla adjunta, pero la más popular de ellas quizás sea la popularizada por Scofield.

Según Scofield las dispensaciones serían la siguientes: Inocencia (antes de la caída), Conciencia (correspondería con la caída y el período de tiempo que le sigue), Gobierno de los hombres (corresponde con la época de Noe), Promesa (se corresponde con la época de los patriarcas), Ley (se extendería desde la época de Moisés, momento en el cual el pueblo recibe la ley, y finalizaría en el momento de la crucifixión), Gracia (correspondería a la época de la iglesia, y finalizaría con la batalla del Armagedón en el momento de la Segunda Venida, aunque siete años antes se habría producido el rapto secreto de la iglesia) y el Milenio (se extendería desde la Segunda Venida hasta el momento en el cual tiene lugar el Juicio Final). Después del Milenio tendría lugar el Juicio Final, que sería seguido de la eternidad.

Dispensaciones

	Adán	**Noé**	**Etapa paradisíaca**	**Inocencia (Gn 1:28)**
1	Noé	Moisés (ley)	Noé	Conciencia (Gn 3:23)
2	Patriarcas	Aarón (sacerdocio)	Abraham	Gobierno de los hombres (Gn 8:20)

	Adán	Noé	Etapa paradisíaca	Inocencia (Gn 1:28)
3	Judíos	El Reino (Manasés)	Israel Bajo la ley Bajo el sacerdocio Bajo el reino	Promesa (Gn 12:1)
4	Gentiles	Espíritu (gentiles)	Gentiles	Ley (Ex 19:8)
5	Milenio		Espíritu	Gracia (Jn 1:17)
6	Resurrección		Mileno	Milenio (Ef 1:10)
7	Adán	Noé	Etapa paradisíaca	Inocencia (Gn 1:28)

Por último, en relación con las dispensaciones, se ha popularizado dentro del cristianismo la analogía entre los siete días de la creación y las siete dispensaciones en las cuales está dividida la historia de la humanidad según el dispensacionalismo. A cada una de estas dispensaciones le correspondería uno de los días de la creación. Teniendo en cuenta que se considera que ha cada dispensación le corresponden mil años, ésto implicaría que Cristo regresaría por segunda vez seis mil años después de la creación para inaugurar el Milenio.

Las relaciones que se establecen serían las siguientes. El primer día, Dios creó la luz y las tinieblas, este primer día correspondería con la época de Adán. El segundo día, Dios separó las aguas del cielo, este segundo día correspondería con la época de Noé y el diluvio. El tercer día, Dios creó la tierra y los vegetales, este día se correspondería con la época de Abraham y Moisés. El cuarto día, Dios creó el Sol, la Luna y las estrellas, este día estaría en continuidad con el anterior y se correspondería a la época en la cual Israel es una identidad política, esta época finalizaría en el momento de la crucifixión de Jesús. El quinto y el sexto día, que corresponden con la creación de los animales seguida de la del hombre, se correspondería con la época de la Iglesia. El séptimo día, Dios descansó e instituyó el sábado como recordatorio de la Creación, ese día se correspondería con el Milenio que se interpreta como el Gran Sábado. Ese último período, tendría su continuidad en un cielo nuevo y una nueva tierra.

El rapto secreto, la gran tribulación y el Armagedón

Para ir finalizando, sería interesante dedicar unas cuantas líneas a la escatología dispensacional, ya que de alguna manera su forma de ver el futuro contrasta de una forma significativa con la visión tradicional del cristianismo. Además, las implicaciones asociadas a esta forma de ver el futuro no dejan de influir en el presente.

Una de las creencias más significativas y, al mismo tiempo, más llamativas del dispensacionalismo es la del arrebatamiento o rapto secreto de la iglesia. Esta creencia como cualquier otra creencia se basa en una forma de interpretar el texto bíblico. El fundamento de esta creencia, se encuentra en las palabras

del apóstol Pablo, dirigidas a los tesalonicenses cuando, al hablar del fin, les dijo: «Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor».[7]

Basados en esa creencia, el dispensacionalismo defiende que en un momento de la historia, la iglesia será arrebatada de la Tierra al encuentro del Señor. Ese arrebatamiento o rapto se producirá de forma inesperada y secreta, de tal forma, que en un momento en el futuro aquellos que representan a la iglesia desaparecerán de la Tierra. Eso quiere decir que unos serán arrebatados al encuentro del Señor, mientras que otros continuarán con su existencia. Se sobreentiende, que aquellos que son arrebatados, lo son porque han sido fieles al Señor. Además, ese rapto, es necesario para que se puedan cumplir las promesas registradas en la Biblia y que se refieren a Israel. Hasta que las profecías del Antiguo Testamento que hablan de Israel no lleguen a su cumplimiento, Cristo no puede regresar por segunda vez. Como dice Holwerda:

> «El dispensacionalismo cree que el título "Israel" no debiera ser aplicado a la iglesia sino solo al Israel judío. La iglesia cristiana y el Israel judío son vistos como dos pueblos enteramente distintos y separados. Cuando el Israel judío no recibió a Jesús en su calidad de Mesías, el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento quedó interrumpido. Durante esta interrupción, el evangelio se dirigió a los gentiles y fue así como se formó la iglesia; pero los dispensacionalistas sostienen que ese no fue el propósito original de Dios, […]. Solo cuando a causa del rapto la iglesia sea removida de la historia, y cuando Jesús regrese a gobernar una nación judía convertida, el reloj de la profecía comenzará a moverse otra vez hacia su cumplimiento. Este cumplimiento será literal, en Palestina, y experimentado por la nación de Israel. La premisa básica […] es que como las promesas fueron dadas a los descendientes de Abraham, las promesas deben ser cumplidas en los descendientes literales de Abraham».[8]

De esta cita se desprenden, desde mi punto de vista, tres ideas fundamentales.

1. Israel y la iglesia son dos identidades diferenciadas. La iglesia no puede asumir el titulo de Israel.
2. Las profecías del Antiguo Testamento que hacen mención a Israel se han de cumplir. Su cumplimiento se ha postergado como consecuencia del rechazo de Jesús como el Mesías esperado por parte de Israel.
3. El rapto secreto de la Iglesia es una condición necesaria para que las profecías se puedan cumplir, y así Cristo pueda regresar por segunda vez para dar comienzo al Milenio.

Para explicar como se desarrollarán los acontecimientos finales de la historia de la humanidad, juega un papel muy destacado la profecía de las setenta semanas de Daniel 9. Según el dispensacionalismo, sesenta y nueve semanas de éstas, han tenido su cumplimiento en el pasado, restando una por cumplirse.

---

[7] 1 Tesalonicenses 4:17 (RV60).

[8] David E. Holwerda, *Israel en el plan de Dios* (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2000), 14.

Como en lenguaje profético un día equivale a un año, eso querría decir que faltarían siete años por cumplirse.

El devenir de los acontecimientos se podrían sintetizar de la siguiente manera. En un momento del futuro, la iglesia sería arrebatada de la tierra de forma secreta para estar en el cielo. Ese rapto secreto de la iglesia, haría posible que Israel se convirtiera en el único pueblo de Dios en la tierra, y así las profecías que se habían de alguna manera detenido, se pusiesen nuevamente en marcha. Después de siete años (de acuerdo a la profecía de las setenta semanas), se produciría el regreso de Cristo por segunda vez, pero en esta ocasión de una forma visible. Ese regreso, coincidiría con la batalla del Armagedón, que sería una batalla real que se produciría en las inmediaciones de Jerusalén.

Resumiendo, se podría decir que en un futuro más o menos próximo, Dios se manifestará de forma secreta para los santos en el momento del rapto y que siete años más tarde lo hará de forma visible con los santos.

No hay la menor duda, de que esta forma de interpretar las profecías llama la atención. La discontinuidad planteada en el tiempo para el cumplimiento las profecías supone toda una novedad hermenéutica. A mí, de entrada, me parece difícil de entender el porqué de esta discontinuidad.

Un tema relacionado con el rapto y los momentos finales de la historia de la tierra es el de la gran tribulación.

Según el dispensacionalismo la gran tribulación es un período de siete años anterior a la Segunda Venida de Cristo, que va unida a grandes sufrimientos en la Tierra. En relación al momento en el cual se ha de producir no existe unanimidad y se han perfilado tres posturas diferenciadas.

1. *Pretribulacionismo:* Cree que la tribulación se producirá antes del rapto secreto, por lo tanto la iglesia sufrirá la tribulación.
2. *Tribulacionismo del medio:* Defiende que el rapto secreto se producirá durante la tribulación. Eso implica que la iglesia sufrirá parcialmente las consecuencias de la tribulación.
3. *Postribulacionismo:* La tribulación se producirá después del rapto secreto. Eso quiere decir que la iglesia no sufrirá las consecuencias de la tribulación.

Comparación: Teología de la Alianza y dispensacionalismo

	Teología de la Alianza	**Dispensacionalismo**
Hermenéutica	literal-simbólico	ultraliteral
Pueblo Escogido	judíos y gentiles	pueblo judío
Reino	espiritual	político
Jerusalén	celestial	terrenal
Templo	Jesús e iglesia	futuro Templo
Futuro	esperanzador	apocalíptico

Conclusiones

A modo de conclusión, se puede decir que el dispensacionalismo se basa en una hermenéutica bíblica ultraliteral, que contrasta con la interpretación histórica que combina tanto el literalismo como el simbolismo. Esa forma de analizar e interpretar la Biblia, lleva al dispensacionalismo a postular la existencia de dos pueblos, Israel y la iglesia, con dos fes y dos pactos o alianzas diferentes. Esos dos pueblos acceden a la salvación de forma diferenciada. Esa forma de interpretar la Biblia, contrasta con la teología de la Alianza que hace una lectura tipológica (simbólica) de la Biblia. En ese sentido, niega la necesidad de un Reino literal, la importancia de la Jerusalén terrenal o la necesidad de la reconstrucción del Templo. En oposición, el dispensacionalismo da una importancia trascendental a la Jerusalén terrenal y considera que el Templo ha de ser reconstruido. La teología de la Alianza espiritualiza las promesas realizadas a Israel. Jesús es el cumplimiento de las promesas hechas en la antigüedad. La importancia se encuentra en las cosas celestiales, de ahí el papel fundamental de la Nueva Jerusalén donde no habrá Templo, porque Jesús mora entre ellos. Jesús es el Templo. La perspectiva en cuanto al futuro es diametralmente opuesta, en la teología de la Alianza el futuro es esperanzador, en cambio a nivel del dipensacionalismo se plantea un futuro apocalíptico. Apocalíptico en el sentido de catastrófico.

Por otro lado, en una perspectiva escatológica, en Israel se han de cumplir de una forma literal las profecías del Antiguo Testamento. La iglesia ha jugado un papel importante desde la crucifixión de Jesús en espera de que se produzca el rapto, acontecimiento que posibilitará que la profecía se ponga en marcha nuevamente. Siete años después del rapto, Jesucristo regresará de forma visible por segunda vez con los santos, momento en el que tendrá lugar la batalla del Armagedón, que finalizará con la victoria de Jesucristo. En ese momento, comenzará el Milenio, que a su vez terminará con el Juicio Final.

Para finalizar, me gustaría hacerlo con un fragmento de la declaración del Congreso Internacional del Sionismo Cristiano celebrado en Jerusalén en el año 1996. Creo que ésta es una buena forma de hacerlo, porque permite observar cuáles son los fines del sionismo cristiano y qué implicaciones existen asociadas de cara el futuro: «En virtud de una alianza eterna, Dios cedió a los judíos la posesión de la Tierra de Israel. El pueblo judío tiene el derecho absoluto a la posesión y ocupación de esa tierra, que incluye Judea, Samaria, Gaza i el Golán.»

3

Del manuscrito al aula: Cómo la traducción bíblica ha afectado a la filosofía de la educación adventista

Víctor M. Armenteros
Universidad Adventista del Plata. Libertador San Martín, Entre Ríos (Argentina)
mizpahve@gmail.com

Hemos sido un pueblo de la Palabra. De la Palabra expresada, entre volumen y verbo, desde los púlpitos y carpas. De la Palabra testimoniada, entre memorias y sentimientos, en la intimidad de los hogares. De la Palabra compartida, con debates y opiniones, en el bullir de las escuelas sabáticas y grupos pequeños. De la Palabra iluminada, al solaz de las horas quietas, en la reflexión de repetidas lecturas. Nuestra existencia no sería tal sin la Palabra, sin su Espíritu e, incluso, sin su letra.

Es a esta última, a la expresión gráfica de la voluntad divina en negro sobre blanco y con olor a tinta, a la que se dirige este trabajo. A aquellas Biblias que han caminado con nosotros en el devenir del adventismo. Sí, plural, porque son una y muchas. Contenido esencial en multitud de sinónimos o no, en matices hechos variantes que modificaron, ineludiblemente, nuestras vidas. No solo somos un pueblo de la Palabra, además somos un pueblo afectado por las mutaciones de la Palabra. Y eso es bueno porque indica que todavía volvemos a Dios a través de su mensaje para variar nuestras existencias con el deseo de mejorarlas.

Nuestro ADN lleva la traza del protestantismo. Nos acercamos a la Biblia alejándonos del magisterio de los especialistas y descubriéndola desde lo personal, como enseñaba Lutero. Por eso es única (*Sola Scriptura*) y holista (*Tota Scriptura*). Nos aproximamos, en un principio, desde una hermenéutica escatológica y eso nos dio identidad y horizonte. Después, como proceso natural, llegó la interpretación normativa y aportó cotidianeidad, corporeidad. Por último, la hermenéutica eclesiástica nos impregnó de estructuras e instituciones. Siempre, eso sí, desde el respeto por lo revelado, por la comunicación divina.

El adventismo en lengua española, aquella que según Octavio Paz nos separa, bebe, usualmente, de la versión Reina-Valera pero, aunque sea por contraste, también se vincula con otros textos de origen católico o, incluso, pseudodenominacionales (a golpe de debates hemos retenido porciones de la Versión del Nuevo Mundo). La relación con las diferentes ediciones de la obra de Casiodoro de Reyna se prolonga en el tiempo, convirtiéndose, como es

el caso de las versiones de 1909 y 1960, en texto litúrgico. Hemos crecido al aire de decimotercios con pasajes recitados, sábados de versículos de memoria, sociedades de jóvenes con intensos concursos bíblicos. Un par de palabras generan retahílas de recuerdos. Nuestra mente fluye con «Mira que te mando...», o con «Toda Escritura es...», también con «Jehová está en su...» y, cómo no, con «Acuérdate del día...» No sería igual si los mencionáramos al estilo de la Dios Habla Hoy: «Yo te mando que...», o de la Torres Amat: «Mira yo soy que...», y mucho menos de la Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy: «¿No te lo he ordenado yo?» No, no es lo mismo. Las sinopsis se remontan a la Reina-Valera.

El adventismo, en cualquier lengua, vive intensamente la Educación. El proyecto de nuestra Iglesia traspasa los límites del proselitismo, incluso de la evangelización y tiene voluntad, desde ya, de mejorar a las personas. Y, en este entorno ideológico, surge una Educación con vocación de redentora. Redención que no espera el *escaton* sino que comienza ahora porque ve en los demás, en paráfrasis de Ellen White, no lo que son sino «lo que pueden llegar a ser». Una Educación de este tipo hunde sus raíces en la Biblia. Busca en sus páginas los modelos de acción que determinen currículos, didácticas o, simplemente, actitudes para la mejora del otro. Es vital el crecimiento de este en todas sus dimensiones, porque es Educación Integral; crecimiento personal y eclesiástico, familiar y académico. No hay resquicio de la existencia que no sea explorado por este deseo de desarrollo y de generosidad, no hay versículo que no sea valorado en la creación de patrones para tal fin.

Y nuestros conceptos de Educación se matizaron con las traducciones al uso.

¡Cuántas veces no hemos afirmado aquello de «la Biblia dice...»! Y tras la fórmula introductoria continuaba, si era un hermano añoso, un texto de la versión de 1909 o, si era un anciano de iglesia, de la versión de 1960 o, si era un adulto progre, de la *Biblia de Jerusalén*. Curiosamente, no siempre eran coincidentes. Se podría decir, hasta incluso hoy, que la persona se asemeja a la versión. Joven lector: *Nueva Versión Internacional*. Joven no lector: *Reina-Valera de 1995*. Joven en búsqueda: *Dios Habla Hoy*. Joven raro: *Brit Xadasha*. Joven nacionalista: *Biblia Latinoamericana*. Joven recién bautizado: *Reina-Valera del 2000*. Y es que las diferentes traducciones se impregnan no solo de la cultura de la que son coetáneas sino que, incluso, generan sus propias culturas.

Versiones de la Biblia en español y el discurrir de la Historia

A la luz de los tiempos históricos, podemos afirmar que las traducciones bíblicas se retrasan en su avance con relación a las corrientes del pensamiento al uso. Es normal, la Iglesia anhela permanecer en la voluntad divina y es prudente ante las variaciones. Constatamos, sin embargo, que se renueva. Los términos ajados, arcaicos o sin significado son sustituidos. Los textos oscuros son explicados o armonizados. Las formas huecas se revitalizan con nuevos

vocablos. Y todas estas expresiones reflejan, aunque ralentizadamente, la Historia.

Observando las versiones y los hechos históricos se pueden detectar cinco períodos:

a. El tiempo de los pioneros.

A mediados del siglo XIX se produce la eclosión del adventismo. La Revolución Industrial ha cambiado paisajes y urbes. Han de pasar muy pocas décadas para que el mensaje del tercer ángel llegue hasta los países iberoamericanos. Es tiempo de hombres y mujeres con fuertes creencias y con Biblias resultantes de traducciones extremadamente literales.

En sus lecturas podemos encontrar la mítica *Biblia del Oso* (Oso), primera traducción protestante a cargo de Casiodoro de Reyna (1569), o la católica *Torres Amat* de 1828 (TA) y, cómo no, la primera revisión de Cipriano Valera de 1865 (RV1865). Algunas eran tan literales que el verbo "ser", inexistente en las oraciones nominales veterotestamentarias, se registraba en bastardilla.

b. La premodernidad.

La primera mitad del siglo XX será el anticipo y manifestación de dos guerras mundiales, guerras civiles y crisis de los valores de la Revolución Industrial. Es tiempo de formación de instituciones y de Biblias que son consecuencia de traducciones literales.

En este período surgirán la siempre vindicada *Reina-Valera Antigua* (RV1909); el *Nuevo Testamento de Jüneman* en 1928 (NTJ), todo un hito escriturístico en Chile; la *Reina-Valera* de 1929 (RV1929); y la *Nácar-Colunga* en 1944 (NC), siempre popular en el entorno católico franquista.

Algunos, que tuvimos una infancia criptoadventista en la España de la dictadura, crecimos a la luz de esta última. Quizá, por ello, la Reina-Valera nos pareció, en su momento, un oasis de comprensión.

c. La modernidad.

Tras las guerras mundiales se produce un nuevo mapa geopolítico que potencia la expansión de EE.UU. Es el tiempo de las misiones y de Biblias moderadamente literales con aspiraciones litúrgicas.

Es tiempo de nuestra versión cúltica, *Reina-Valera* de 1960 (RV1960) y la de otros, *Versión del Nuevo Mundo* en 1967 (NM). Tiempo de ciencia y Septuaginta con la *Biblia de Jerusalén* en 1976 (BJ). Tiempo de embriones que posteriormente marcarían el mercado como la *Nueva Versión Internacional* en 1973 (NVI).

d. El posmaterialismo.

Los valores axiomáticos de la ciencia se derrumban y el *homo faber* cambia, progresivamente, por el *homo ludens*. La tecnología, poco a poco, ocupa el lugar de la técnica, la electrónica sustituye a la mecánica. La diversión relega al trabajo. Las reflexiones lingüísticas generan Biblias más preocupadas en traducción dinámica que en la literal.

Surgen versiones actualizadas a los tiempos y a las geografías como el *Libro del Pueblo de Dios* en 1981 (LPD), *la Biblia de las Américas* en 1986 (LBLA), *Reina Valera Actualizada* en 1989 (RV1989), *Reina-Valera* de 1985 (RV1985), *Biblia Latinoamericana* en 1995 (BL) y, por supuesto, la edición actual de la versión *Dios Habla Hoy* en 1996 (DHH).

e. La posmodernidad.

La relativización de las ideas y las imposturas intelectuales han ido tomando posiciones en nuestra sociedad. En el español de las Américas el indigenismo emerge y las Biblias tienen un aire ecuménico y étnico.

Van a destacar, a nivel peninsular, la *Dios Habla Hoy Interconfesional* en 2002 (DHHpen), la *Nueva Traducción de la Biblia Latinoamericana de Hoy* en 2005 (NBLH) y la novísima *Biblia Traducción Interconfesional* en 2008 (BTI).[1] Aún está por considerar el impacto de estos textos en nuestras comunidades.

Tales versiones afectan los matices de la educación y generan posiciones, en ciertas ocasiones divergentes. Propongo, por ello, un divertimento: escojamos algunos pasajes que han incidido en nuestro concepto de enseñanza y analicemos los detalles de su evolución lingüística y conceptual.

La crisis vocacional y el refranero

Todos hemos vivido, en algún momento, una crisis vocacional. ¿Qué hago aquí? ¿Sirve para algo todo esto? ¿No sería mejor que me dedicara a investigar y que evitara estas situaciones? ¡No cobro tanto! Y frente a nosotros un grupo de universitarios, en la percepción de ese momento, apáticos, perezosos y conectados a Internet. Indudablemente, ante tal *input*, uno se siente tentado, la duda toma posición.

Momentos como ese precisan acercarse a la Biblia. ¿Qué acontecería si selecciono una versión u otra? Tomemos un ejemplo de Proverbios, de nuestro refranero eclesial: Proverbios 9:7.

a. El tiempo de los pioneros.

Versión	Contenido
Oso	El que castiga al burlador, afrenta toma para sí: y el que reprehende al impío, su mancha.
TA	El que instruye al mofador o impío, se acarrea ignominia, y el que corrige al desalmado, se adquiere infamia.
RV1865	El que castiga al burlador, afrenta toma para sí; y el que reprende al impío, su mancha.

[1] No se incluye en este artículo la *Reina Valera Contemporánea* por su recientísima introducción en el mercado.

Tal y como se expresa la *Biblia del Oso*, pareciera que el que reprende al impío carga sobre sí sus pecados. En la misma línea se expresa la *Reina-Valera de 1865*. Es comprensible que tal material diese a pensar que está justificado el no formar a aquellos que llevan una vida disoluta ya que afectarían al mismo formador. Esta interpretación generaría un *sistema educativo excluyente y culpabilizante*.

Ante este texto pediríamos la expulsión inmediata del alumno del centro y veríamos con desagrado el docente que intenta "contemporizar". Como diría Charles de Gaulle: «En la distancia está el prestigio».

b. La premodernidad.

Versión	Contenido
RV1909	El que corrige al escarnecedor, afrenta se acarrea: El que reprende al impío, se atrae mancha.
NTJ	-
RV1929	El que corrige al escarnecedor, trae sobre sí vituperio; y aquel que reprende al malvado, consigue para sí baldón.
NC	El que corrige al petulante se acarrea afrenta, y el que te reprende al impío ultraje.

Nos hallamos ante una misma estructura educativa pero con una incidencia menor en la culpabilización hacia el formador. Ya no se "adquiere" la culpa sino que se "acarrea", se carga con sus repercusiones. Por cierto, para los hablantes más jóvenes, "baldón" es una gran ignominia. Nos encontraríamos ante un *sistema educativo excluyente y culpabilizante hacia el objeto de formación*.

Como resultado natural de la interpretación de este texto excluiríamos al alumno del centro y sentiríamos compasión por el docente.

c. La modernidad.

Versión	Contenido
RV1960	El que corrige al escarnecedor, se acarrea afrenta; el que reprende al impío, se atrae mancha.
NM	El que está corrigiendo al burlador está tomando para sí deshonra, y el que está dando una censura a alguien inicuo... ¡defecto en él!
NVI	El que corrige al burlón se gana que lo insulten; el que reprende al malvado se gana su desprecio.
BJ	El que corrige al arrogante se acarrea desprecio, y el que reprende al malvado, insultos.

Observemos la linealidad de traducción de la *Reina-Valera*, no evoluciona demasiado sobre su versión precedente. La *Versión del Nuevo Mundo* con la exclamación «¡Defecto en él!» se retrotrae al espíritu de las primeras traducciones, culpabilizando al formador. La *Biblia de Jerusalén* aportará el germen de la desculpabilización del objeto de formación con el vocablo 'insultos'. Estamos

ante una falta social y no tanto de índole moral. ¿Se inicia la posibilidad de un sistema educativo que interprete la reacción humana desde una perspectiva no religiosa? Posiblemente.

Las aplicaciones prácticas derivadas de estos textos serían múltiples, algunas "liberales" y otras "conservadoras".

d. El posmaterialismo.

Versión	Contenido
LPD	El que corrige a un insolente se atrae la ignominia, y el que reprende a un malvado, el deshonor.
LBLA	El que corrige al escarnecedor, atrae sobre sí deshonra, y el que reprende al impío *recibe* insultos.
RV1989	El que corrige al burlador se acarrea vergüenza, y el que reprende al impío se acarrea afrenta.
RV1995	El que corrige al escarnecedor, se acarrea afrenta; el que reprende al malvado, atrae mancha sobre sí.
BL	El que le llama la atención a un burlón se atrae sus insultos; el que corrige a un malvado corre el riesgo de que lo humillen.
DHH	Corrige al insolente y malvado, y solo lograrás que te insulte y ofenda.

Es notable la traducción de la *Biblia del Pueblo de Dios* cuando indica que "atrae deshonor". Obviamente, resulta de una estructura social que respeta, desde una tradición sumamente española, la honorabilidad del maestro. Reprender al malvado conlleva deshonor. Las diferentes versiones de la *Reina-Valera* se mantienen en la línea de traducciones precedentes (lo que muestra cierta fosilización del texto por influencia litúrgica). La Biblia Latinoamericana incluye el factor de posibilidad "corre el riesgo" y subyace la noción de honor. Mucho más utilitarista es la *Dios Habla Hoy* que piensa, cómo no, en objetivos cuando afirma que «sólo lograrás».

Se detecta el inicio de la crisis de autoridad en las aulas, la imagen respetable del maestro se cambia por la de docente que responde a objetivos académicos. Estamos ante un *sistema educativo que se centra en el sujeto de formación e ignora del objeto de esta.*

e. La posmodernidad.

Versión	Contenido
DHHpen	Corrige al insolente y malvado, y tan solo lograrás que te insulte y te ofenda
NBLH	El que instruye al insolente, atrae sobre sí deshonra, Y el que reprende al impío *recibe* insultos.
BTI	Quien corrige al cínico recibe insultos, quien reprende al malvado, desprecio.

Marca la diferencia la *Biblia Traducción Interconfesional* sobre la demás de este período (que simplemente continúan traducciones previas). Incluye el término 'cínico'. ¿Muestra una sociedad en la que los objetos de formación se manifiestan con toda impunidad? Sí. Estamos ante un texto que refleja un *sistema educativo masificado y en crisis de identidad.*

¿Cuál sería nuestra traducción? Nosotros nos sabemos conocedores de una educación que redime por lo que *no se puede ignorar el objeto de la formación*, es más, no es un objeto sino una persona, la persona en formación y redención. Afirmamos que la falta de alguien es remediable con arrepentimiento y modificación de comportamiento debiéramos, por lo tanto, ofertar *un sistema educativo que tenga como misión la mejora de las personas* y no tanto su culpabilización. No conviene ser pacatos y pensar que dicha tarea es inerte, hemos de superar la narrativa con aire de panegírico y afrontar la realidad: este es un mundo con desafíos. *Nuestro sistema educativo debiera estar despierto ante la realidad social y, además, capacitar y apoyar emocionalmente a los docentes.*

Por ello, propondría algo así como: *«Que sepa quien educa al contestón que puede pasar ridículo, y quien al rebelde evalúa que se verá comprometido.»*

«La letra con sangre entra» o no

El debate sobre el castigo corporal en los sistemas educativos ha existido durante décadas. Es un asunto de importancia no menor. En ocasiones podemos pensar que resulta de épocas caracterizadas por la tosquedad de sus gentes. Esta no deja de ser una visión de la antigüedad simplificada y, permitidme, dentro de la cosmovisión evolucionista. Lo cierto, sin embargo, es que hay textos que nos consternan por el choque tan frontal que generan con nuestros tiempos. Ese es el caso de Pr 23:13. ¿Qué es eso de herir con «vara» al muchacho? ¿Nos autoriza la Biblia a golpear a los niños? ¿Es cierto que «la letra con sangre entra»?

Es indudable que si tomamos la cadena de traducciones de la Reina-Valera nos vamos a encontrar ante un compromiso hermenéutico.

Versión	Contenido
Oso	No detengas el castigo del muchacho: porque si lo hirieres con vara, no morirá.
RV1865	No detengas el castigo del muchacho; porque si le hirieres con vara, no morirá.
RV1909	No rehúses la corrección del muchacho: porque si lo hirieres con vara, no morirá.
RV1929	No le niegues al muchacho la corrección; pues si le castigas con la vara, no morirá.
RV1960	No rehúses corregir al muchacho; porque si lo castigas con vara, no morirá
RV1989	No rehúses corregir al muchacho; si le castigas con vara, no morirá.

Versión	Contenido
RV1995	No rehúses corregir al muchacho, porque si lo castigas con vara, no morirá.

Y la situación se incrementa cuando comparamos estas traducciones con la *Dios Habla Hoy* que lee: «No dejes de corregir al joven, pues unos cuantos azotes no lo matarán». La pregunta surge naturalmente: ¿Hay que herir con vara o, simplemente, aplicarle unos cuantos azotes?

En un *sistema educativo agresivo*, la cadena de traducciones de la Reina-Valera es ideal para sustentar una normativa en que se recurra al castigo corporal como proceso usual. La traducción habla de «herir» y, por lo tanto, de enseñar con violencia. En un *sistema educativo pasivo* se emplearía la traducción de la DHH porque permite tener la conciencia tranquila dando algunos "toques". ¿Quién tendría la razón? Probablemente ninguno. Veamos el texto desde *un sistema educativo asertivo* para detectar una posible solución:

a. El texto hebreo no emplea la palabra 'rehusar' (que implica autoridad y poder por parte del enseñante) sino 'negar'. El vocablo [nm se emplea con más regularidad y coherencia para expresar un concepto de negación. Traduciendo como «no niegues» estamos reconociendo el deseo de que el enseñante reconozca su tendencia natural a la pasividad y que debe realmente preocuparse por el discente para aportarle enseñanza.
b. Aunque lo vamos a considerar en argumentos posteriores, el término que se traduce usualmente por 'disciplina', 'castigo' o 'corrección' (rswm) es un hiperónimo que está mucho más cerca de la expresión castellana "educación".
c. La palabra 'herir' es un arrabal del campo semántico del vocablo hebreo hkn que implica cualquier tipo de golpe, va desde una bofetada (Job 16,10) a un bastonazo a un animal (Nm 22:23, 25, 27) o hasta la herida que genera la caída del granizo (Ex 9: 25). Lo normal sería traducirlo por "golpear" y no por su significado más violento.
d. La vara (que también implica el significado de "bastón", "cayado" o "palo") hace referencia a una doble práctica en la antigüedad con una finalidad. La primera práctica era la de golpear al animal o siervo o menor que actuaba incorrectamente, la segunda era dirigir por el camino adecuado el ganado marcando los límites adecuados. En ninguno de los dos casos se empleaba como acto de agresividad en sí sino como, nunca mejor dicho, "correctivo", acto de llevar por "el camino recto o correcto".

La traducción a proponer sería: *«No le niegues al joven la educación, no se va a morir si le das un correctivo».*

Una lectura más integral de la Biblia nos haría reflexionar sobre el *laissez faire* y sobre la necesidad de poner límites, sin violencia pero, también, sin laxitud. Conozco a una maestra de infantil que, cuando uno de sus niños está desquiciado porque tiene un mal día, se le acerca, le toma la cara y pone su

nariz junto a la de él. Es suficiente y, con ello, le ha dado la oportunidad a ese pequeño de no ser un maleducado. No hay que herir para guiar a nadie, la letra con sangre no entra. Tampoco hemos de olvidar que la educación se compromete a llevar por el camino de lo correcto y que eso implica creatividad y acción.

Tenía que hacerlo, era por su bien

Nuestro pueblo vive en contacto, es la esencia de la *ekklesia*, el llamado a reunirnos para recibir y transmitir el mensaje. Tal relación genera, automáticamente, coeducación. ¿Cómo se ha de producir ese trasvase de información y formación entre unos y otros? Depende de las versiones podemos percibirlo de metodologías muy dispares.

La primera sigue los parámetros de un *sistema educativo de valores absolutos y poseedor de la verdad* que tiene la misión de "imponer" la doctrina. Observemos algunos ejemplos de Ro 15:14:

Versión	Contenido
Oso	Empero cierto estoy yo de vosotros, hermanos mios, que por vosotros mismos estays llenos de charidad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podays amonestarhos los vnos à los otros.
RV1865	Empero aun yo mismo estoy persuadido de vosotros, hermanos míos, que vosotros también estáis llenos de bondad, hartos de todo conocimiento, de tal manera que podáis amonestaros los unos a los otros.
RV1909	Empero cierto estoy yo de vosotros, hermanos míos, que aun vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podáis amonestaros los unos á los otros.
NTJ	Pero cierto estoy, hermanos míos, también yo mismo de vosotros que también vosotros mismos llenos estáis de bondad, repletos de toda ciencia, que podéis también unos a otros amonestar,
RV1929	Y yo también estoy persuadido respecto de vosotros, hermanos míos, que estáis llenos de bondad, surtidos de toda clase de conocimientos, capaces también de amonestaros los unos a los otros.
NC	Yo estoy personalmente bien persuadida, hermanos míos, de que ya vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de toda ciencia, para poder amonestaros unos a otros.
RV1960	Pero estoy seguro de vosotros, hermanos míos, de que vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podéis amonestaros los unos a los otros.
NM	Ahora yo mismo también estoy persuadido acerca de ustedes, hermanos míos, de que ustedes mismos también están llenos de bondad por haberse llenado de todo conocimiento, y de que también pueden amonestarse unos a otros.

Versión	Contenido
BJ	Por mi parte estoy persuadido, hermanos míos, en lo que a vosotros toca, de que también vosotros estáis llenos de buenas disposiciones, henchidos de todo conocimiento y capacitados también para amonestaros mutuamente.
LBLA	En cuanto a vosotros, hermanos míos, yo mismo estoy también convencido de que vosotros estáis llenos de bondad, llenos de todo conocimiento y capaces también de amonestaros los unos a los otros.
NBLH	En cuanto a ustedes, hermanos míos, yo mismo estoy también convencido de que ustedes están llenos de bondad, llenos de todo conocimiento y capaces también de amonestarse los unos a los otros.

Podemos detectar algunas versiones en las que se enfatiza más el discipulado y que refleja un *sistema educativo que es poseedor de la verdad e instruye* al que no tiene el adoctrinamiento adecuado.

Versión	Contenido
TA	Por lo que hace a mí estoy bien persuadido, hermanos míos, de que estáis llenos de caridad, y de que tenéis todas las luces necesarias para instruiros los unos a los otros.
NVI	Por mi parte, hermanos míos, estoy seguro de que ustedes mismos rebosan de bondad, abundan en conocimiento y están capacitados para instruirse unos a otros.
BL	Personalmente estoy convencido, hermanos, de que también ustedes están llenos de buena voluntad, con un conocimiento auténtico, y que son capaces de instruirse mutuamente.

En otras se muestra un carácter más dialogante y paternal. Es un *sistema educativo políticamente correcto*.

Versión	Contenido
LPD	Por mi parte, hermanos, estoy convencido de que ustedes están llenos de buenas disposiciones y colmados del don de la ciencia, y también de que son capaces de aconsejarse mutuamente.
RV1989	Pero yo mismo estoy persuadido de vosotros, hermanos míos, que vosotros también estáis colmados de bondad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podéis aconsejaros los unos a los otros.
RV1995	Estoy seguro de vosotros, hermanos míos, de que vosotros mismos estáis llenos de bondad y rebosantes de todo conocimiento, de tal manera que podéis aconsejaros unos a otros.
DHH	Hermanos míos, estoy convencido de que ustedes están llenos de bondad y de todo conocimiento, y que saben aconsejarse unos a otros;
DHHpen	Hermanos míos, estoy convencido de que estáis llenos de bondad y de todo conocimiento, y que sabéis aconsejaros unos a otros.

Versión	Contenido
BTI	Por lo demás, hermanos míos, estoy convencido de que rebosáis bondad y estáis repletos de ese conocimiento gracias al cual podéis aconsejaros unos a otros.

¿Cómo leer el texto desde una plataforma de coeducación, cooperación y crecimiento grupal? Seguramente habría que reflexionar sobre el término del que se producen las variaciones. El vocablo νουθετεῖν que deriva del verbo νουθετέω se suele traducir como "amonestar" pero en realidad responde a un nutrido grupo de expresiones de la LXX que implica "comprender" o "hacer comprender" (lit. es "poner en la mente" - νου-θετέω). Eso resultaría en una traducción que estuviera vinculada con *un sistema educativo en el que la verdad se comparte*, sería algo así como: *«Hermanos míos, estoy convencido de que rebosáis tanto bondad como conocimiento y que sabréis haceros comprender los unos con los otros».*

Entrenando con Papá

Los vocablos varían con el devenir de los tiempos porque Babel no se limita al pasado. Tal variación ha afectado, sin lugar a dudas, al término 'disciplina'. Si alguna vez estuvo vinculado con 'discípulo', hoy no es así. La expresión connota elementos negativos (según María Moliner se puede asociar hasta con los "azotes" del castigo físico). Un tanto de lo mismo acontece con "castigar". Se produce, entonces, una impronta poco pedagógica cuando leemos Hebreos 12:10 en sus diferentes versiones:

Versión	Contenido
Oso	Y aquellos à la verdad por pocos dias nos castigauan como à ellos les parecía: mas este, para lo que *nos* es prouechoso, *es a saber*, para que recibamos su santificacion.
RV1865	Porque aquellos a la verdad por pocos dias nos castigaban como a ellos les parecía; mas éste para lo que nos es provechoso, a fin de que participemos de su santidad.
RV1909	Y aquéllos, á la verdad, por pocos días nos castigaban como á ellos les parecía, mas éste para lo que nos es provechoso, para que recibamos su santificación.
RV1929	Porque aquéllos en verdad *nos* castigaron por unos pocos días, según les parecía; mas éste, para *nuestro* provecho, para que participemos de su santidad.
RV1960	Por otra parte, tuvimos a nuestros padres terrenales que nos disciplinaban, y los venerábamos. ¿Por qué no obedeceremos mucho mejor al Padre de los espíritus, y viviremos?
NM	Pues ellos por unos cuantos días nos disciplinaban según lo que les parecía bien, pero él lo hace para provecho nuestro de modo que participemos de su santidad.

Versión	Contenido
NVI	En efecto, nuestros padres nos disciplinaban por un breve tiempo, como mejor les parecía; pero Dios lo hace para nuestro bien, a fin de que participemos de su santidad.
BJ	¡Eso que ellos nos corregían según sus luces y para poco tiempo!; mas él, para provecho nuestro, en orden a hacernos partícipes de su santidad.
LPD	Porque nuestros padres sólo nos corrigen por un breve tiempo y de acuerdo con su criterio. Dios, en cambio, nos corrige para nuestro bien, a fin de comunicarnos su santidad.
LBLA	Porque ellos nos disciplinaban por pocos días como les parecía, pero El *nos disciplina* para *nuestro* bien, para que participemos de su santidad.
RV1989	Ellos nos disciplinaban por pocos días como a ellos les parecía, mientras que él nos disciplina para bien, a fin de que participemos de su santidad.
RV1995	Y aquellos, ciertamente por pocos días nos disciplinaban como a ellos les parecía, pero este para lo que nos es provechoso, para que participemos de su santidad.
NBLH	Porque ellos nos disciplinaban por pocos días como les parecía, pero El *nos disciplina* para *nuestro* bien, para que participemos de Su santidad.

Estas traducciones generan una imagen de Dios y de los padres sumamente medieval. Se identifican con un sistema educativo de estructuras didácticas férreas y tendentes al acto punitivo.

Otras versiones se enmarcarán en elementos más suaves como "corregir". Es un intento de armonización ante la disonancia del mensaje de los Evangelios y la lectura del pasaje paulino.

El asombro surge cuando, al leer el texto en el original, se observa que el vocablo base no es otro que el lemma παιδεύω. Sí, aquel del que derivan palabras tan vitales en el mundo de la educación como 'pedagogía' o 'pedagogo'. ¿Qué sucedió para que se produjera una traducción de tal calibre? Es fácil de detectar el error. Pablo comienza la perícopa hablando en un entorno deportivo de cierto aire olímpico, realiza una inclusión del mundo de la crianza y la adopción y vuelve al estilo deportivo. En las primeras traducciones al español la palabra "disciplina" se asociaba al entrenamiento de los deportistas (lo que hoy se denominaría "rutinas" de actividad física). No tenía, en sí, una connotación negativa. Los autores no consideran la inclusión y traducen globalmente la perícopa. De ahí la disonancia que nos genera.

Una traducción que considerase las peculiaridades del párrafo completo y que *mostrase los valores de la educación paternal y divina* podría ser:

> Acaso habéis olvidado la advertencia que os dirige como hijos:
>
> –«Hijo mío, no menosprecies la formación del Señor, ni te desanimes cuando te corrija, porque el Señor al que ama, educa y corrige a todo aquel que adopta como hijo.»
>
> Y lo aguantan por su formación. Dios los trata como a hijos porque, ¿a qué hijo no educa su padre? Si algunos no tienen corrección, cosa que todos reciben, es

> porque serán bastardos, no son sus hijos de verdad. Además, no hemos tenido padres en esta tierra que nos educaron y los respetábamos, no nos someteremos, con mucha más razón, al Padre celestial para alcanzar la vida. Ellos, en realidad, nos educaban como les parecía, para una vida corta; él, sin embargo, para que compartamos su santidad.
>
> En estos momentos, ninguna educación parece gustar sino que da pena pero a aquellos que ya han sido educados les sabe muy bien.

En busca de las palabras perdidas o el secreto del tesoro hermenéutico

A los ojos de muchos, el Dios del Antiguo Testamento no es amoroso. Buscan en las páginas de sus Biblias la palabra 'amor' y apenas si la encuentran. En una inferencia espontánea concluyen: «El Dios del Antiguo Testamento es piadoso y tiene misericordia pero no es cariñoso.» Lo que no saben la mayoría de ellos es que el término hebreo חסד significa también "amor" y que pocas veces fue traducido así.

Algo parecido sucede con la palabra 'educar' o 'educación'. ¿Cuántas veces lo habéis leído en vuestras Biblias. Os habéis topado con 'castigar', 'enmendar', 'disciplinar', 'dirigir', 'enseñar', 'escarmentar', 'adiestrar', 'amonestar', 'instruir', 'corregir', 'reprender' pero rara vez 'educar'. Lo más interesante es que todas las palabras anteriores solo hacen referencia a un término hebreo en el AT y a otro griego en el NT. Estamos ante dos hiperónimos que han sido traducidos al antojo de los especialistas.

El término en hebreo es יסר y hace referencia al educar y a sus didácticas. Una sustantivación con cierto aire de instrumentalización es מוסר, nuestra palabra 'educación'. Es sumamente intenso porque se asocia etimológicamente y semánticamente (¿un doblete semántico?) con el verbo ישר. Estaríamos trabajando con un concepto como "enseñar el camino correcto", "dirigir hacia la rectitud". Toda instrucción se orienta hacia el hombre equilibrado, maduro, sabio.

En una línea similar hallamos el vocablo griego παιδεύω que se relaciona, intrínsecamente, con el "niño", el "crío". Era el objetivo de padres y siervos convertir al niño en un ciudadano, un hombre de bien y a ello se dirigía la enseñanza.

Estos términos son la clave interpretativa de nuestras lecturas bíblicas. Las versiones pueden variar pero la connotación debe residir en nuestras mentes. Nuestra educación redime y no redime solo para el tiempo futuro sino para el actual. La formación de nuestros niños, de nuestros jóvenes, de nuestros compañeros y hermanos, de nosotros mismos apunta a ser hombres y mujeres buenos, amables, equilibrados, maduros.

No lo digo yo sino aquella que encauza nuestras lecturas hacia el sentido real, aportando los matices que aportan luz. Ellen G. White indica, obviamente, en el libro de *La educación*:

> La mayor necesidad del mundo es la de hombres que no se vendan ni se compren; hombres que sean sinceros y honrados en lo más íntimo de sus almas; hombres que no teman dar al pecado el nombre que le corresponde; hombres cuya conciencia sea tan leal al deber como la brújula al polo; hombres que se mantengan de parte de la justicia aunque se desplomen los cielos. (*La educación*, 53-54).

Hemos sido un pueblo de la Palabra y lo seguiremos siendo si aprendemos a entenderla bien.

Apostilla

El Dr. Roberto Badenas sigue apareciendo en nuestras sinapsis más profundas como un teólogo creativo y preocupado por sus receptores, sea en el ámbito académico o eclesial. Tales características ya le proporcionarían un carácter sobresaliente pero, para muchos de nosotros, supo ir más allá. La natural didáctica con la que nos guiaba en el aula, no siempre supimos entrever si era de forma intuida o premeditada, implicaba el aire fresco del constructivismo. Y destacó como educador. La fineza constante con los recovecos del lenguaje nos abrió el paisaje de los conceptos y sus sentidos. Con ello, como había advertido Wittgenstein, comprendimos mejor el mundo. Y destacó como filólogo. Su grandeza, sin embargo, residía en comprender su pequeñez. Supo ser instrumento, sin perder de vista el objetivo de toda conexión o relación, de "encuentros" con el Jesús más cercano. Y, así, destacó como buen pastor.

¡Qué menos, en agradecimiento, que unas palabras sobre la Palabra, palabras de educación sobre la Educación, palabras de educación redentora sobre la Redención!

4

Mc 1:12-13, una pedagogía divina

Fernando Castrillo
Colegio Rigel, Zaragoza
anjefer@telefonica.net

Se encuentra el pasaje de las tentaciones de Jesús en los tres primeros evangelios pero con notables diferencias. Lucas y Mateo dependen uno del otro y de un texto anterior, llamado Q, que ha dejado su huella en los dos evangelios citados. No así en la perícopa que se estudia de Marcos, quien se muestra ajeno a las tradiciones anteriores, presentando a sus comunidades un texto escueto, sin ornamento, y con evidentes dificultades. Su estilo es dinámico, con una narrativa que desprecia lo superfluo, quizá por predicarse este evangelio en comunidades bulliciosas grecolatinas, compuestas por población artesana y comercial, acostumbrados a un panorama religioso y cultural multiforme, con lo que la oferta, el discurso, debía ir a lo sustancial. Sin embargo, a los oyentes interesados, a los diletantes, a los inquietos, les sugiere evocaciones constantes, *ayre* o *madrigal,* que pueden y deben transmitirse en comunidad. A cada paso Marcos abre interrogantes que inquietan, preguntas de una sola palabra o de un sintagma único, intriga de devenir y de compromiso. Así, nuestro evangelio tiene una capacidad enorme de sorpresa y de provocación. Despoja la escena de elementos paradigmáticos y ejemplificantes. No le interesa el desarrollo en tres acometidas del adversario a Jesús, aun sin nombrarlo, sino que fija su reflexión sobre Jesús mismo, despojado, sin adornos y sin aparentes apoyos, el Jesús plenamente humano que provoca y acoge, pleno de reminiscencias y promesas.

Aparato, estructura y gramática

12 [A] καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα ^{T} αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον ·
y enseguida el Espíritu le empuja hacia el desierto

13 [B] καὶ ἦν ⌜ἐν τῇ ἐρήμῳ⌝ τεσσαράκοντα ἡμέρας ^{T}
[B'] πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ ⌜ σατανᾶ,
y estaba en el desierto cuarenta días siendo tentado
bajo el adversario,
[C] καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων,
y estaba entre las bestias,

[D] καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ·
y los ángeles servían a él.

Aparato crítico

Se usa la 27ª edición del *Novum Testamentum Graece*,[1] por traer variantes de lectura que no aparecen en otras ediciones y publicaciones del Nuevo Testamento Griego.

- ⸢ Inserción de τὸ ἅγιον, «santo», referido al Espíritu, solo apoyado por D.
- ⸢⸣ Reemplazadas por el sintagma ἐκεῖ + ἐν τῇ ἐρήμῳ, «allí en el desierto», en W *f1* 69. 205. 565. 700. 1424. 1506. 2542. Byz. al sy.
- ⸢ Inserción de καὶ τεσσεράκοντα ἡμέρας «y cuarenta noches», en L f^{13} 33. 579. 892. lat sy Eus.
- ⸢ Reemplazada por διαβόλου, «el diablo», en Θ 892. 2542.

Atendiendo a la *evidencia externa*, no representan las *lectio* una versión alternativa a la edición textual que es la mejor apoyada con varios unciales y minúsculos muy antiguos (ss. III-VIII) de tres tradiciones distintas (alejandrina, occidental y bizantina) y mayormente independientes[2] que además forman parte del *corpus* de testigos constantes de Marcos.[3] Las conclusiones que se pueden apuntar son: una voluntad por parte de los copistas por armonizar las tradiciones sinópticas probatorias, esfuerzo que también se deja ver en el apoyo de Eusebio de Cesarea, quien buscó explicar con ello las diferencias entre los evangelios.

Desde el punto de vista de la *evidencia interna*, debe preferirse el texto colacionado y publicado en la edición del NT citada, por representar en varios casos, la lección más corta («Espíritu», «cuarenta días»), la más difícil y arameizante («Adversario») y la disidencia verbal (*cf. infra* la repetición homófona de [ἦν ἐν]).

Estructura

El texto está formado por cuatro versos [AD / BC] + un sintagma suelto [B'] que, con las marcas textuales, dejan entrever un texto que Marcos ha

---

1 Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, Bruce Metzger, eds. (United Bible Societies), *Novum Testamentum Graece* (Eberhard Nestle), 27.ª ed. (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1993).

2 A (א) B D L Θ f^{13} 33, 892, 1006, 1342, 2427, lat cop. Cf. cualquiera de las listas de manuscritos del NT en las introducciones del Nuevo Testamento Griego, para ver que representan una parte de la tradición muy antigua, con mss tan importantes y completos como el Sinaítico o el Vaticano.

3 P^{45} P^{88} א A B C D L W Θ Ψ 059 067 069.

compuesto singularmente, distinto a Mateo y Lucas, que siguen a Q.[4] Se tiene así una versión nueva y anterior a la convergencia constante que suponen los otros documentos, y que está significada por lo siguiente:

- cuatro [καί] que inician cada uno de los dos paralelismos que terminan componiendo un quiasmo, visible también en el uso del pronominal αὐτός;
- el εὐθύς, adverbio vulgar para señalar una transición temporal con posible origen en la predicación comunitaria;
- colocación del sujeto al principio de la frase que contrasta con los vv. 9-11;
- la expresión [πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ], terminología teológica paulina y que extraña en Mc, donde solo aparece en el seguimiento perverso de los fariseos a Jesús; así como la mención semítica del adversario [σατανᾶ < שָׂטָן];
- el uso consecutivo en el v. 13 de dos vocablos homofónicos [ἦν ἐν], parecen indicar un discurso,[5] una formación kerigmática, en diálogo comunitario.

Gramática

Los *tiempos verbales* señalan al sujeto agente de forma enfática, así como los objetos o sujeto paciente (en el caso de la pasiva), como recibiendo la acción de forma no terminada:

- ἐκβάλλει, 3.ª s. pres. act. El Espíritu actúa en el presente, con inmediatez y con una acción perfectamente iniciada y acabada.
- ἦν (x 2), 3.ª s. imp. act. Jesús era o estaba, la acción no es conclusiva.
- πειραζόμενος, part. pres. pas. La acción del adversario, también en presente como la del Espíritu, es presentada como opuesta a la del espíritu y puntual; además, el uso de la pasiva que indica un poder ajeno a Jesús y contrario a cualquier acción divina, en contraste referencial al uso técnico de la pasiva divina como un pleonasmo.
- διηκόνουν, 3.ª pl. imp. ind. Los ángeles mantienen una acción prolongada en el tiempo, en el tiempo de Jesús, no dice donde ha comenzado ni cuánto durará. Completan el paralelismo antitético: Espiritu-satán / fieras-ángeles.

Las *partículas* orientan la acción y objetivan el discurso:

- El adverbio εὐθὺς, reitera la acción temporal anunciada ya en v. 10, cuan-

[4] Cf. James M. Robinson et al., *El Documento Q, en griego y en español: Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás* (Salamanca: Sígueme, 2002), 108-110; J. S. Kloppenborg, *Q, El Evangelio Desconocido* (Sígueme: Salamanca, 2005), 55 s.

[5] Cf. Para algunos aspectos Joachim Gnilka, *El Evangelio según San Marcos*, vol. I (Salamanca: Sígueme, 2005), 65.

do Jesús sube del agua y se abre otro espacio más amable: el cielo.

- La preposición μετὰ, se relaciona con la vivencia del Dios que ha puesto su tienda entre los humanos. No es una mera relación casual, es una experiencia continua que tiene sus propias reglas y relaciones.
- La conjunción καὶ, da ritmo y cadencia al texto, y sugiere un texto formado dialógicamente.

Análisis literario

El comienzo del evangelio es una narración iniciática.[6] La intención de Marcos consiste en distinguir las dos predicaciones o misiones con las que principia su evangelio. La vida y la predicación de Juan el Bautista, siendo impactante, trascendental para el judaísmo y la religiosidad popular de la época, solo es el preámbulo de algo más grande. Juan no es el maestro de Jesús, ni éste es un discípulo aventajado que, una vez encarcelado Juan, continúa la obra de su predecesor. Jesús está asociado desde el principio al Espíritu, cosa que no sucede con Juan.

El Bautista aparece[7] como un precursor («detrás de mí viene uno a quien no puedo ni desatarle el calzado», v. 7); surge en la historia como una figura relevante. En cambio, Jesús cumple y completa la historia («el reinado de Dios ha llegado», Mc 1, 15). De Jesús dice Marcos que se «presenta, surge, se levanta»,[8] aludiendo a los textos de exaltación, de sacrificio, de cruz. El autor señala que, Juan, dependiente de una religiosidad antigua, percibe que toda su obra tiene sentido en Jesús, quien, no solamente innova, sino que enfoca y culmina todas las expectativas de los profetas anteriores y de la historia de la redención del Antiguo Testamento. Juan depende de Jesús como cada creyente. Marcos presenta dos realidades relacionadas pero distintas, una perfecciona a la otra:

Juan predicaba en el desierto, era la voz del «ángel» (mensajero) que abría caminos en el yermo	**Jesús es el camino**
Juan bautizaba con agua	**Jesús bautiza con Espíritu**
Juan se vestía con pieles de animal y comía lo que encontraba	**Jesús vive entre las fieras y ayuna**
Juan predicaba el arrepentimiento	**Jesús es el instrumento del perdón**

[6] Así como Mateo y Lucas comienzan, teológicamente igual (genealogía, anunciación, nacimiento…), Marcos, que inicia su evangelio con la misión de Jesús, tiene relación con el comienzo de Juan: «principio (Ἀρχὴ) del evangelio de Jesucristo» (Mc) – «en el principio (ἀρχὴ) era el Verbo» (Jn).

[7] γίνομαι, "hacer público, llegar a, aparecer en la historia", usado en 1:9 para introducir a Jesús en la historia y el tiempo, a través del bautismo de Juan.

[8] ἀναβαίνω, además "ascender, ponerse en pie, elevarse, subir // ser resistente".

Análisis exegético/parenético

«Y al momento,[9] **el Espíritu le empuja hacia el desierto»,** καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.

El contexto presenta a Jesús bautizado por el Bautista. Marcos une el bautismo con la tentación: del río al desierto. Este enlace es parenético: el creyente bautizado debe saber que, en algún momento, vivirá en el desierto y será tentado por el adversario. Se es, pues, testigo de una escena expectante: el cielo se abre, el espíritu en vuelo, la paloma ofrenda de los sin nada, una voz de las antiguas teofanías que identifica a Jesús como el hijo amado de Dios, en quien se complace. Dios está fascinado con su hijo, está orgulloso del hijo, porque va a cumplir todas las expectativas del Padre, va a ser su revelación, su aclaración entre los humanos, cegados y cercados, siempre sobre el escotillón: los viandantes, la soldadesca interesada, los transeúntes inquietos, los curiosos, los fariseos suspicaces, la gente necesitada de esperanza y de perdón que no esperan nada, los discípulos de Juan. Están también los recién sumergidos, y los que están en un tris de sumergirse, y los que son inasequibles a ese bautismo, por mucho que les guste como predica este Elías o Isaías, este predicador que se viste como un Amós del desierto, que se desvive por los pobres y los esclavizados, Juan, que ve en Jesús el cumplimiento de toda su predicación, el trasunto de toda su obra, aunque aún tendrá que preguntar si es cierto que es el Mesías que todo judío de ley esperaba.

Finalmente, Jesús, impactado por el juego de *periacto*: le gusta el frescor del río, la leve sombra de los árboles que beben en el río, el sol del mediodía que entonará sus músculos ateridos al salir del agua, la voz conocida de su Padre que le ratifica como su herencia, como el depositario de la acción de Dios en el mundo, la voz amplificada por el espíritu y el rumor de la gente; a Jesús le gusta la gente, pero no por el escenario, sino por lo que representan, lo que barrunta de la gente: el dolor, la ansiedad, la sinrazón, el miedo. Jesús es el hijo que va a sobrellevar todas esas emociones. Dios se complace de este Hijo cuya primera proclama en la sinagoga de Cafarnaúm llevará el marchamo de la liberación, porque Dios y su Hijo se complacen en desatar, en sanar, en calmar, en bendecir, en liberar, en pacificar. Aunque les cueste el cielo, aunque les cueste la vida. Las palabras del cielo, significan que Dios se compromete oficial y públicamente a estar con su Hijo, que va a ser su mentor; el cielo ratifica la presencia de Dios en medio de los hombres y mujeres, el cielo protector, ancho y universal, la voz del cielo que promete y certifica, que alivia, remedia y restablece.

Así pues, esta escena, marca una transición, un camino, un proceso, el paso de una situación a otra. Como todo es presente, también la acción del Espíritu, la urgencia de transitar se hace imperiosa. No hay dilación, no hay tiempo que perder. Se enfatiza la urgencia, lo perentorio, la necesidad y lo contingente al mismo tiempo.

---

[9] καὶ εὐθὺς, "inmediatamente, sin demora".

En el texto no hay cronología ni cuantificación. No se pueda decir que ha pasado el tiempo, se da el texto sin cesura, sin grietas temporales, con la aspiración de que traspase las edades y se instale en los tiempos de todos los creyentes. La finalidad es que los lectores de cada época se vean involucrados y repitan la escena, o mejor dicho, si se repite algo de la escena, deben acogerse a los anclajes que el texto proporciona. La venida de Cristo a una vida se da en el momento, no hay que esperar a ser otra cosa, a ser bueno o a acogerlo en mejores condiciones. Cristo es tu vida ya, ahora.

«**El Espíritu»,** Τὸ πνεῦμα.

Las voluntades personales, están subsumidas a la voluntad del Espíritu. En el NT, es el Espíritu el que toma las decisiones concernientes al desarrollo del evangelio y de las comunidades de creyentes. Tiene aquí una connotación genesíaca: «en el principio Dios» (Gn) – «en seguida el Espíritu» (Mc). Así como la sonoridad del texto también del Génesis: «El Espíritu se movía sobre el agua», como se ha movido sobre el agua jordánica en el bautismo de Jesús.

Ante todo y ante todos, Dios, el Espíritu. Es el generador, el dinamizador de toda experiencia, también la de Jesús. Debemos todo al Espíritu, nos debemos a Él porque es el único capaz, es quien origina todas nuestras expectativas y la conciencia que tenemos de ellas. En este allanamiento del creyente al poder, no solo pretencioso, del Espíritu, se da una paradoja que acepta sin disonancia las realidades distantes y las interiores con una claridad mayor que si las viviésemos a solas, condicionados por nuestras percepciones y perplejidades.

«**Le empuja»,** αὐτὸν ἐκβάλλει.

El Espíritu obliga, impele, empuja. Marcos usa una forma verbal muy dura, casi repugnante cuando la asociamos con Jesús: es el mismo verbo utilizado para hablar de la expulsión del templo o de los espíritus inmundos. En este caso, el «Espíritu (en otros lugares, "el ἀγάπη Θεοῦ, ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ") nos obliga, nos apremia», formulado como un principio causal no como una consecuencia.

Como se ha apuntado arriba, quizá la primera tentación de Jesús es la de quedarse colgado de la voz del cielo, la de permanecer cerca del rumor del agua y de la gente absorta y transfigurada, disfrutando de la exaltación espiritual del momento. El escenario es sugerente: el río Jordán, Juan el amigo y el familiar cercano, el agua, los cielos, el espíritu-paloma, la voz de Dios, la complacencia divina, el título de «Hijo amado». Se tiene tendencia a prolongar en el tiempo estas experiencias vividas por el creyente en forma de ceremonias religiosas. Es sano y humano disfrutar de ello, porque todos tenemos ansia de bienestar, de que nos vaya bien en la vida, el masoquista no nace.

Sin embargo, el texto parece colocar a Jesús en la verdadera prueba de existencia por la que las humanas criaturas han de pasar. Ante la tentación de existir la convulsión de vivir. La vida en el mundo es una experiencia menoscabante, se impulsa con el motor de la ambición, contraria siempre a las relaciones. Vivimos vidas inhumanas, intrascendentes, sin trasunto, donde sólo importa el presente, lo inmediato, lo orgiástico y momentáneo. Placebo y

placer se confunden en la vivencia de lo superfluo, exigen más que dan y no son capaces de corregir porque solo persiguen la compensación.

El Espíritu obliga, impele y empuja porque Jesús ha de transitar por el yermo y el dolor. Si Jesús ha de ser el salvador del mundo, el redentor de los redimibles, el sanador de toda enfermedad, debe caer en el pozo de la miseria y del olvido, debe andar a tientas por la noche y la soledad, debe saber cogerse las tripas retorciéndose de dolor, debe poder gritar con el último aliento: «vencida eres muerte en tu aguijón» (paráfrasis 1 Cor 15:55), con un gran grito, un megagrito (Mt 27:50 //).

«**Hacia el desierto»,** εἰς τὴν ἔρημον.[10]

Se vuelve a señalar lo transicional, lo transitorio, con la preposición *hacia*. Esta es una experiencia que Jesús debe pasar, no es terminal pero sí determinante. El desierto es engañoso, tiene una doble intención y los escritores bíblicos la explotan a menudo. La apariencia y el significado es el de un lugar deshabitado, seco, vacío, carente, devastado, abandonado. Sin embargo, y quizá por eso mismo, es el espacio donde Dios se encuentra con el creyente, es su lugar preferido en la tierra para vivir con sus criaturas, porque nosotros no vivimos sino en el desierto, en el desvalimiento y en la necesidad de Dios.

De ἔρημον, "eremita, solitario, amante del desierto". Pero Jesús tiene poco que ver con el ascetismo cristiano, que busca el aislamiento, la oración impersonal, el ascendimiento, el despojamiento de lo humano. Si Jesús se hace hombre y va al desierto es para vivir una vida como la de los humanos, como la nuestra: privación y necesidad de amparo y relaciones, defensa contra los adversarios y las adversidades, aprendizaje de la dependencia de Dios y la sostenibilidad absoluta en Él: «en Él vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17:28), dirá Pablo a los atenienses.

«Y estaba en el desierto cuarenta días siendo tentado por el adversario», καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ.

No tiene la Biblia, sobre el desierto, solo la imagen de un lugar negativo y sin vida, sino también la de un espacio vivencial lleno de movimiento y de posibilidades. Su presencia es tan contundente que, en el texto, se repite dos veces, indicando una realidad muy presente, enfática, pero en la que Jesús no va a permanecer, la vida de Jesús no concluirá, como tampoco la nuestra, en el desierto.

---

[10] Los significados van desde lo físico: "deshabitado, yermo, vacío, desierto"; hasta la impresión psicológica de "soledad, ausencia, carencia, indefensión, abandono, privación". El verbo ἐρημόω, en pasiva significa "ser despoblado, despojado, privado" // "ser separado o aislado (τοῦ ὁμίλου, de la multitud"). Por otra parte, locuciones sugerentes: ἡ ἐρημη (δίκη), referida a un proceso en que no comparece el acusado, en efigie; δι΄ ἐρημίας πολεμίων πορυόμενος, «marchando sin encontrar enemigos» (Jenofonte, *Helénicas*, III, 4, 21).

«**Cuarenta días»,** τεσσαράκοντα ἡμέρας.

El número cuarenta nos remite a una periodización con sentido de prueba, de lucha, un tiempo completo, un tiempo preparatorio, una antesala de una misión más alta, un tiempo de gracia. Representa el "tiempo perfecto" para computar y preparar un proyecto. Concentra todos los acontecimientos de una vida diseñada, certificada, con un objetivo claro. Una vida que conoce su origen y su destino.

Acontecimiento	Referencia	Significado
40 días y 40 noches duró el diluvio de Noé	Gén 7:4,12,17; 8:6	Prueba / Protección
40 años de Moisés cuando opta por su pueblo	Hch 7:23	Éxodo / Liberación
40 años permanece Moisés en Madián	Ex 2:15; Hch 7:30	
40 años de peregrinación por el desierto	Nm 13:25	
40 días Moisés en el Sinaí	Ex 24:18	
40 días espías israelitas en Canaán	Nm 13:25	
40 años gobierno del juez Otniel	Jue 3:11	
40 años gobierno de la jueza Débora	Jue 5:31	
40 años gobierno del juez Gedeón	Jue 8:28	
40 años gobierno de Elí	1 Sam 4:18	
40 años de dominación filistea	Jue 13:1	
40 años reinado de Saúl	Hch 13:21	Mesianismo
40 años reinado de David	2 Sam 5:4	
40 años reinado de Salomón	1 Re 11:42	
40 días de Jesús en el desierto	Sinópticos	
40 días entre la resurrección de Cristo y la ascensión	Hch 1:3	

«Siendo tentado», πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ.

Si el adversario consigue que Jesús pase el menor tiempo posible en el desierto, añorando otra vida, otra realidad más gratificante, otro oasis, no podrá ser el redentor de la humanidad desertizada. Si Jesús no vive nuestra vida en el yermo y en la carencia absoluta y en la sequedad, no podrá conectar e interponerse entre el adversario y lo ineludible de la justicia.

La mención del adversario, σατανᾶ[11] es un hebraísmo, que Mc no traduce para sus lectores romanos con la intención de que no se confunda con la caterva de *daimones*, espíritus oscuros que dominaban la habitación humana diaria. El mal y sus expresiones, por demás visibles que no virtuales y concienzudamente contundentes, se asimilan con circunstancias adversas de la vida individual, en

[11] Contrario, enemigo, acusador, opositor, de un verbo que significa "albergar animosidad contra alguien".

la más pura tradición agnóstica y pseudorreligiosa de la *new age*. Pero en la Biblia, el adversario no es un enemigo más,[12] ni una representación o una perversión de nuestros impulsos negativos. Este personaje, es un ser real, conocido desde antiguo como el opositor por antonomasia a Dios y a su pueblo. No es una sustancia o una recreación de trasfondo ctónico que ha ido configurando su aspecto en contacto con culturas semíticas, avésticas, o grecolatinas, hasta llegar a la iconografía medieval interesada por las corrientes más oscuras y peregrinas del cristianismo.

Para explicar la acción del adversario, Marcos utiliza πειρέω, con un sentido positivo: "intentar, probar, ensayar, procurar, experimentar, llegar a conocer"; y otro negativo: "apoderarse, atacar, seducir, corromper, engañar, traspasar, ensartar, hundir, atar". Este doble arco semántico da la medida de la acción del enemigo sobre Jesús. Por un lado, se muestra respetuoso e interesado en ayudar o en llegar a conocer, se muestra cercano y relacional, pero en algún momento, quizás cuando estamos confiados surge la soga, la esclavitud, la estratagema urdida para nuestra destrucción. Es el cariz manipulador de todo cuanto toca el adversario, que es la encarnación de todo mal y el promotor de toda maldad. A veces se dice que es suficiente con el daño que nos hacemos los humanos entre nosotros, que no es necesario el diablo para explicar el mal en el mundo. Sin embargo, la Biblia al identificar a un ser como origen y desarrollo del mal, también le da al mal en el devenir una conclusión en ese ser. Lo único que importa es que no estemos en su área de influencia, pues Jesús mismo llamó adversario a Pedro (Mt 16:23), y advirtió a sus discípulos de su poder (Lc 22:31). Nosotros podemos hacer una u otra obra, la de Jesús o la del enemigo.

Más que enfatizar las tentaciones, Marcos se concentra en el tiempo y su significado, un tiempo que sugiere un retirarse con Dios de Jesús para preparar su misión, y de éste a la iglesia después de su resurrección. Quizás se podría reconstruir la parte desconocida de Jesús en el desierto (aparte de las tentaciones) con la labor de Jesús con los discípulos y los creyentes los cuarenta días hasta su ascensión: «a quienes se apareció dando pruebas indubitables y hablándoles del Reino de Dios» (Hch 1:3). Jesús convoca, reúne, refunda, confirma la fe, promueve la misión, explica las Escrituras, las enfoca hacia su vida y su sacrificio. Se podría conjeturar que Dios hizo lo mismo con su Hijo en el desierto, ese aula imprescindible de la pedagogía divina en la que, después de más de un mes, lo que nos han preservado los evangelistas, las tentaciones, transmitidas por el Maestro mismo, representan la síntesis de lo que Jesús necesitaba para llevar a cabo su obra redentora.

«Y estaba en medio de las bestias», καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων.

Algunos autores piensan que es una mención al dominio de Jesús sobre la naturaleza. La *Biblia de Jerusalén* traduce la expresión como «animales agrestes».

[12] Enemigo en gr. πολεμιων, polemista, contrario.

La mayoría de las palabras que derivan del lexema θήρ-[13] tienen que ver con los animales de caza y con la captura de las piezas.

Así, según el esquema estructural que se ha propuesto más arriba, sería el segundo término completivo del paralelismo que contiene la mención del adversario, siendo fieras o bestias un sinónimo de aquél. De esta forma, la voz "bestias" pudiera entenderse como la representación de aquellos que todavía no conocen a Jesús, aquellos que están cautivos y encerrados, a los que no ha llegado todavía el Evangelio; quizás una mención velada a los judíos que se comportaron con Jesús como incrédulos. Este sentido metafórico aparece en textos como: *a*) El lienzo de Pedro, o la misión entre los paganos, Hch 10:12; 11:6. *b*) La mención de Pablo a los cretenses como malas bestias, Tit 1:12. *c*) Los inconversos contra los que tuvo que luchar Pablo en Éfeso, 1 Cor 15:32.[14]

«Y los ángeles servían a él», καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ·.

Es una construcción un poco dura en castellano pero correcta en griego, donde cada sintagma tiene la posición adecuada: sujeto, verbo y objeto indirecto. El sujeto son los ángeles, el verbo es διακονέω, el objeto de su atención es, ahora, Jesús, pero después este verbo será indispensable y reconocible en la labor de la iglesia. Finalmente, el objeto indirecto indica una persona sobre la que recae la acción. Lo más habitual es usar el objeto directo en una oración de este tipo, pero Marcos lo reserva para el Espíritu, quien empuja a Jesús (acusativo, objeto directo) al desierto, dejando para los ángeles el servicio a Jesús (dativo, objeto indirecto).

Al principio del evangelio de Marcos se menciona a Juan Bautista como un mensajero, un ἄγγελος (Mc 1, 2), que proclama al Hijo de Dios y le prepara senderos, caminos en el desierto. La escena se cierra también con ángeles, estos compañeros perennes de viaje que no abandonan a Jesús ni a los santos. Aquellos que se han dispuesto para una misión, para llevar al mundo, no sólo la noticia buena del Reinado de Dios, sino que viven en él, llevan a su lado ángeles ministradores.

Los ángeles sirven a Jesús y nos sirven a nosotros que somos servidores de Dios. Los ángeles nos atienden en nuestras necesidades y en nuestros miedos, sostienen los brazos caídos y animan cualquier malestar y cualquier maledicencia: estimulan, oran, enaltecen, comprenden, se humanan, empatizan, son cómplices bienhechores, biempiensan, aletean, refrescan, curan, convidan. Esos ángeles que recorren los lugares donde habita Dios, se preocupan de reparar los muros cuando todas nuestras defensas han caído ya. Esos ángeles que ven a Dios cada instante impiden la inmisericorde saña de los ataques del adversario, cuando nos incitan y nos convocan a mirar más tiempo hacia arriba y todavía a lo lejos.

---

[13] Θηρός ("animal selvático, presa, fiera"), θήρα ("cacería, botín"), θηράω ("cazar, coger cautivo"), θηρατικός ("relativo a la caza"), θήρειος ("de animal silvestre, salvajino"), θηριώδης ("bestial, lleno de fieras salvajes").

[14] Quizá los paganos adoradores de Diana, Hch 19:32 ss.

La perícopa termina como empieza: el Espíritu a él – los ángeles a él. Empieza con el Espíritu y termina con Jesús, citado por un pronombre. En todo el pasaje no se menciona a Jesús nominalmente, sino de forma indirecta, sometido a la acción de otros, quizás para que nos preguntemos dónde se encuentra ahora, después de la resurrección, que estamos huérfanos. Jesús no abandona aunque no le veamos, nos ha señalado al Espíritu, que mueve nuestra vida hacia Él. Nos señala a Jesús que está en el desierto, está con su Padre, está siendo tentado, está con las bestias, está con los ángeles. Jesús está en nuestros desiertos, está con nuestro Padre, está en nuestras tentaciones, está con nosotros cuando nos afiebramos y nos portamos como fieras, los ángeles nos lo traen cada vez que nos preguntamos dónde está el Maestro, cada vez que indagamos si ocupa nuestro corazón aunque todavía sea un desierto.

5

An Egyptian Mark on the Prologue of Qohelet (1:2-11): The Structure

Jacques Doukhan
Andrews University, Berrien Springs (Michigan)
doukhanj@gmail.com

The structure of the "prologue"[1] of Qohelet has been the object of a number of studies. Beyond the discussion on the details most of the commentators have agreed on its cosmic and anthropological character. The text does not intend however to be a document about cosmogony, and give an information about the origins of the universe. Qohelet stands on an existential level; his reference to cosmogony serves his thesis about human condition. We should not therefore hear his discourse in a literal sense as expressing his views of the cosmos, or of the moment of Creation, but instead in a poetic and metaphoric sense serving his anthropocentric perspective.

This method is also attested in Egyptian Literature. In a passage of *spell* 1130 of the *Coffin Text* we find the same dynamic of or reference to cosmogony in a structural form that strangely reminds of Qohelet's discourse:

wHm=j=Tn sp 4 nfr.w jr~n=j jb=j Ds=j m m-Xnw mHn n-mrw.t sgrt jsf.t
jw jr~n=j sp 4 nfr.w m Xnw sbx.t Ax.t
jw jr~n=j TA.w 4 ssn s nb m hAw=f sp jm pw
jw jr~n=j Agb wr sxm Hwrw mj wrw sp jm pw
jw jr~n=j s…n wD=j sn jsf.t jn jb.w=sn HD Dd(w).t~n=j sp jm pw
jw jr~n=j tm jb.w=sn r smxt jmn.t n-mrw.t jrt Htp.w-nTr.w spA.wt sp jm pw
(*CT* 1130 VII 462b-464f)[2]

"I will repeat to you the four good actions, that my own heart has made within the Mehen, in order to silence evil // pre-creation state (1:2).

---

[1] See Choon Leong Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1997), 100, who calls this section (1:2-11) "preface"; cf. H. W. Hertzberg, who compares this "*prolog*" to the prologue of the Gospel of John in Hans Wilhelm Hertzberg, *Der Prediger*, *Kommentar zum Alten Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1963), 69; James L. Crenshaw, *Ecclesiastes, A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), 68.

[2] For *CT* see in Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts, VII Texts of Spells 787-1185*, The University of Chicago Oriental Institute Publications 87 (Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1961).

> I created four good actions within the portal of the horizon//cosmic horizon (1:3-5).
>
> I created the four winds that every man may breathe[3] in his environment; it was the action // movement of the four winds (1:6).
>
> I created the great flow that the small as well as the great may strengthen themselves from it[4]; it was the action // rivers flowing to the sea (1:7).
>
> I created every man … I did not command them evil, it is their hearts, which have disobeyed to what I said; it was the action // apparition of humans (1:8).
>
> I created that their hearts do not forget the Occident, that they may proceed divine offerings to the gods of the nomes; it was the action" // non human memory and death (1:9-11).

The parallels between this passage of the *Coffin Texts* and the prologue of Qohelet are numerous and significant: The Egyptian text begins with a preamble that is situated before the operation of Creation, still at the stage of the intention (n-mrw.t jb). The Mehen which is the place of this intention is the Primeval Snake, that "illustrates" as Hornung puts it "the nonexistent, which encompasses the world continually on all the sides",[5] and signifies the "not yet" of Creation.

In a parallel manner, the prologue of Qohelet proclaims as a preamble to the cosmogonic reference, that "all is *hebel*".

Indeed the parallelism between the prologue of Qohelet and the biblical Creation story and the mention of *hebel* at the step that corresponds to the stage of pre-Creation suggests that this term should be understood within the cosmic reference to evoke the state that characterizes what was before the Creative operation. This meaning is indeed attested in the Bible, since the word *hebel* occurs there in association with the technical words of *HoSek* ("darkness") and *tohu* ("emptiness", "nothingness") which describe specifically the state of pre-Creation in Genesis 1:2.

> "Then I said: 'I have labored for no purpose; I have spent my strength in vain (*tohu*) and for nothing (*hebel*)'" (Isa 49: 4).
>
> "For it comes in vanity (*hebel*), and it goes in darkness (*Hosek*)" (Qoh 6:4).

Then the Egyptian text begins the operation of Creation from the cosmic horizon, the place of Rê in the sky. Further in the text (VII 469), the god identifies himself as "the Lord of the horizon who brightens the sky with his own beauty" (nb Ax.t sxpr jAxw sHD p.t m nfr Ds=f). Likewise, in the prologue

---

[3] B6C gives ssnsn and B9C gives snsn for ssn.

[4] B6C and B1L insert jm=f after Hwrw, suggesting that the strength comes from the "great flow".

[5] Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt, the One and the Many* (New York: Cornell University Press, 1982), 178.

of Qohelet the actions of the Creator start in the cosmic horizon: "under the sun", "the standing earth", and the movements of the sun rising and setting on the horizon (1:3-5). It is significant that Qohelet starts his cosmogony with the sunrise, contrary to biblical tradition, which starts Creation with the sunset (Gen 1:5). In Egyptian cosmogony, on the other hand, the cyclic movement, the nHH, starts with sunrise. Qohelet's imagery betrays therefore the Egyptian perspective. This parallel could explain the syntactical contrast that is played on the verbs. In our verse Qohelet conjugates the two verbs zrH and bw', in the perfect, while all the other verbs are in the participle; those two verbs are in the perfect, for they refer to the first cycle of the sun, the event that triggered life, while the other verbs are in the participle to suggest, in contrast, the static character of the earth (*'omedet*), that does not move, before the zrH of the sun, and the mechanic repetition that follows it.

Next step is marked in the Egyptian text by the creation of the four winds. In parallel, the prologue of Qohelet describes the movement of the four winds breathing on the earth (1:6). Incidentally, the Egyptian connection confirms the winds, rather than the sun[6] as the subject of the verbs 'go' (*hlk*) and 'turn' (*sbb*) of v. 6. Already the fact that the direction is South-North, while in Hebrew tradition we tend to go rather North-South[7] is suspect and betrays an association of thought that is foreign to Hebrew tradition. Furthermore, the direction southwards and then northwards of the back and forth movement initiated in verse 6 suggests a northern origin of its course, which by the same token excludes the sun as a possible candidate; for the sun does not come from the North. On the other hand, in an Egyptian perspective, this northern origin is quite appropriate in this context since the wind of the North is the "symbol of the breath of life".[8] The *Book of the Dead* tells the story of Osiris who is resurrected thanks to the wind of the North.[9] Also the wind of the North is identified as the god Shu, who represents the first Creation, the son[10] and the breath of the sun-god Rê.[11] According to Egyptian mythology associated to the cosmogony of Heliopolis, this god is the link, the "mediator"[12] between the god of heaven (Nut) and the god of earth (Geb). One of the most popular illustrations of this myth gives Shu, standing on the earth (Geb) supporting the heavens (Nut) with his hands.

---

6 See the *Targum of Jonathan* and Rashi's commentary in *Miqraoth Gdoloth,* ad loc.

7 See Ps 89:13; Cant 4:16; Ezek 42:13; Amos 8:12, etc.

8 Susanne Bickel, *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134 (Fribourg, Suisse: Editions Universitaires Fribourg/Götingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1994), 130.

9 Ch, 183, I. 5-7; 44-45.

10 Shu is often called "son of Rê" (see Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* [*AEL*], vol. 2 [Berkeley: University of California Press, 1976; 2nd ed., 2006], 214).

11 See *CT* 1065, 1099; cf *the Book of the Dead*, ch. 130.

12 Robert Thomas Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (London: Thames and Hudson, 1978), 45.

Precisely because he carries the sky, Shu, the "son of Rê", is designed to entertain a special connection with the sun. Variations of this mythic illustration represent him supporting the bark of the sun beneath Nut's body.[13] Shu is not only related to the wind of the North, but also to the sun; in some passages he may even personify the rays of the sun which come out of the eyes of Rê.[14] It is also significant that in all the representations he appears between the heavenly space, associated with the sun, and the earth. The classic reading of the Egyptian signs that is from the top downwards suggests the chronology of his appearance that is after the sun and before the earth. This is the same sequence that has inspired Qohelet: the wind of the North (1:6) appears here also after the sun (1:5) and before the earth and the humans (1:7-11). This parallel sheds light on our passage: it confirms the Northern origin of the wind and therefore confirms the wind as the subject of the verbs *hlk* ("go") and *sbb* ("turn") of v. 1:6a.

This parallel helps us also to understand the meaning of the connection between the sun and the wind. This connection is already suggested in 6a through a stylistic device which places the movements (of the wind) to the South and then to the North directly in the extension of the movements of the sun in verse 5, yet omitting the mention of the subject (the wind), thus producing an ambiguity which allows the sun to be the subject as well. This relation between the sun and the wind is also confirmed by the abnormal fact that only the direction South-North is given in connection to the wind, "probably to complement the East-West movement of the sun".[15] The movements of the sun and of the wind, (South-North movement of the wind and the East-West movement of the sun), not only complement each other geographically referring to the four cardinal points; they also suggest a climatic correspondence. The East, the place of sunrise associated with heat and light corresponds to the South; the West, the place of sunset associated with the coolness of the night corresponds to the North.[16]

The Egyptian text deals then with the creation of the "great flow", an evocation of the inundation of the Nile. In parallel, the prologue of Qohelet describes the flow of "all the rivers flowing to the sea" (1:7). The parallel between the two texts allows the interpretation that reads this image in connection to the context of ancient Egypt. Indeed the physical geography of Egypt that is surrounded with deserts, with the Nile that drags all the waters towards the Mediterranean Sea, rather than the geography of Palestine fits this description. Also the economic role that this movement of the water played during the time of the inundation, and by implication its mythic significance reinforces the Egyptian color of this image; for the rise of the Nile associated

---

[13] See Ernest Alfred Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians,* vol. II (New York: Dover Publications, 1969), 99.

[14] Ibid., 91.

[15] Seow, *Ecclesiastes*, 115.

[16] Cf. Seow, *Ecclesiastes*, 108; Crenshaw, *Ecclesiastes,* 64.

with the promise of revitalization was celebrated as the anniversary of Creation and inspired the mythic imagination of the Egyptian cosmogony. Also the phrase "the sea" (*hayyam*) which normally designates the Mediterranean Sea,[17] would hardly apply to the geography of Palestine, and suggests rather that one understand the reference to the sea in a mythic sense.[18] This imagery would reflect the ancient Middle East worldview of the earth surrounded with the great primeval ocean towards which and from which all the rivers flow. The fact that the Egyptians used to call the Mediterranean Sea "the great circle" (Sn-wr),[19] an expression, which normally designated the mythic Ocean surrounding the earth, is significant of this association of thinking.

Then the Egyptian text shifts from the creation of the cosmic elements to the creation of humankind. In parallel, the prologue of Qohelet shifts from the description of cosmic phenomena to the human level, which responds to those phenomena (1:8). The stylistic observation of this verse in connection to the preceding one, parallelisms and echoes, suggests indeed that the human experience is associated to the movement of nature:

v. 7. "all (*kol*) the rivers…not (*'ênennû*) full (*male'*)"

v. 8. "all (*kol*) the words…not (*lo'*)…,(*lo'*)…, not (*lo*=) full (*male'*)".

The repetition of the words and the parallelisms of syntax between the two verses, suggests a certain relation between the sea and the human activity. This relation between the cosmos and the humans happens to be a fundamental principle in Egyptian cosmogony especially in the context of wisdom tradition.[20] According to Assman this principle of integration and relation that rules between humans and the cosmos is specific to the very nature of Ma'at.[21] This definition of Ma'at, that is both agent of cosmogony and factor of relation, reminds of the Hebrew concept of wisdom (*Hokma*).[22] At this stage Qohelet has moved from the objective description of the cosmos to the "subjective"

---

[17] See Josh 16:8; 1 Kgs 5:9; 18:43; Jer 46:18; Jonah 1:4.

[18] See Christian D. Ginsburg, *The Song of Songs and Coheleth* (New York: Ktav Publishing House, 1970), 263. Cf. the *Targum*, in *Miqraoth Gdoloth*, ad loc.

[19] See Leonard H. Lesko, "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology", in *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, ed. Byron Esely Shafer, 88-122 (Ithaca; NY, and London: Cornell University Press, 1991), 117. An example is this inscription on a granite statue of Luxor, where the Pharaoh (Ramses II) uses the expression Sn-wr to designate the sea, as the northern limit of the country, in opposition to Black Africa as its southern limits (see James Henry Breasted, *Ancient Records of Egypt*, vol. III [Chicago: University of Chicago Press, 1906], 205-206).

[20] See for instance *CT* 80 II 32b-33a and 34g-45h.

[21] See Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unterblichkeit im alten Ägypten* (München: C. H. Beck, 1990), 238-245.

[22] On the Hebrew wisdom as agent of cosmogony and factor of relation see Prov 8:22-36. On the Egyptian connection of Ma'at with this text of Proverbs, see Christa Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9, Eine form- und motivsgeschichtliche Ungtersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichmaterials*, Wissenschaftliche Monographie zum Alten und Neuen Testament 22 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966).

response of man who reflects on what he heard and saw. The key-word *devarim* ("*words*") that echoes the superscription of Qohelet (1:1), places us again in the perspective of the teaching of the Instruction. Here, the subject Qohelet reappears as the wise man that speaks and teaches a lesson of wisdom.

The last step of the Egyptian text concerns the human oblivion in regards to the Occident, the Jmnt.t, place of the tombs and the eternity of death. In parallel, the prologue of Qohelet deals with the human oblivion in connection to death through the mention of *zikaron* "memory" (which, in Qohelet, applies to death),[23] in perpetual relation to past and future generations. This parallel is particularly interesting because it introduces by association, an allusion to the Judgment. As Bernard Mathieu explains, in this passage of the *Coffin Texts* the phrase "forget the Occident" is the negative counter part to the idiomatic expression "remember the Occident" (sxA Jmnt.t), which means "to think of the time of Judgment",[24] that is to prepare oneself in the perspective of Judgment (as a condition for survival) through appropriate pious and ethical acts. This allusion is interesting, for it points to the conclusion of Qohelet, which also refers to Judgment in relation to ethics (12:14).

The thematic coincidence between the two texts is not accidental. Indeed the correspondence does not play in a punctual manner on scattered motifs, but follows the sequence of their distributions. The lesson of this parallel is to suggest some kind of literary connection between the two documents, and thereby to invite, or at least justify the reading of the prologue of Qohelet and in the light of this passage of the *Coffin Texts*.

It should first be noticed that the Egyptian text, although made of cosmogonic material, "is not a cosmogonic text".[25] As Bickel comments, "the purpose of this composition is not to explain the created elements, but to specify the reason for evil in the world".[26] The reason for these actions of Creation is in fact given in the introduction of the Egyptian passage (VII462c), it is "to silence evil" (n-mrw.t sgrt jsf.t). The intention of this text is then essentially anthropocentric. All the actions of the creator are actually focusing on man. The first two aim at the human happiness. The last two pertain to the ethical and religious order, and concern their relations with the world of the dead and of the gods. The very last one is interesting, for it reveals the finality of the creative operation, namely, "the memory of Occident", preparation for Judgment, as a condition for survival.

The parallel between this passage of the *Coffin Texts* and the prologue of Qohelet suggests for the latter a similar intention. Here also the cosmic movements serve the purpose of an anthropocentric orientation and pertains

---

[23] See Eccl. 1:11; 2:16. This usage is unique to Qohelet within the Hebrew Bible, cf. H. Eising, "*zkr*", *TDOT* IV: 78-79.Th.

[24] B. Mathieu, "Se souvenir de l'Occident (sxA Jmn.t): une expression de la piété religieuse au Moyen Empire", *RdE* 42 (1991), 262-263.

[25] Bickel, *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, 213.

[26] Ibid.

to the wisdom discourse to convey apologetic or even ethical lessons. This structural observation invites to explore further the words of Qohelet in the prologue, to detect eventually its Egyptian connection.

6

Une croisade «adventiste»? La «croisade des enfants» de l'an 1212: Origine et signification idéologique

Jean Flori
Ex directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Poitiers, Francia
flori.jean@wanadoo.fr

De la croix du Christ à la croix des croisés: l'évolution du symbole et de sa prédication jusqu'en 1213

La prédication de la Première croisade par le pape Urbain II à Clermont en novembre 1095 ouvre dans l'histoire une ère nouvelle. Pendant deux siècles (1095-1291), à l'initiative de la papauté, des foules considérables vont partir de l'Europe entière pour aller délivrer (ou protéger) la Terre Sainte des mains des musulmans qui s'en étaient emparés par les armes en l'an 638. S'ensuivirent deux siècles d'expéditions guerrières effectives et de massacres réciproques nombreux et déplorables.

Le pape, dans sa prédication de Clermont, justifia cette première entreprise militaire en tant que guerre sainte voulue de Dieu. Mieux encore: une guerre doublement sanctifiante. Par sa destination même (Jérusalem), l'entreprise était en effet prescrite à titre de pénitence capable de procurer à ceux qui s'y engageraient le pardon de leurs péchés confessés, comme l'était auparavant le pèlerinage au Saint Sépulcre. Mais c'était aussi une «œuvre pie» capable d'assurer l'accès au paradis à tous ceux qui viendraient à perdre la vie en chemin ou en combattant les «infidèles»; ils étaient assimilés en cela aux «martyrs de la foi» des premiers temps de l'empire romain, tués par les «païens» lors des grandes persécutions du christianisme. Cette assimilation négligeait pourtant une différence de taille: les premiers martyrs n'étaient nullement des combattants; ils subissaient la mort sans se défendre, à l'imitation du Christ. Bien plus encore, ils étaient souvent mis à mort pour avoir précisément refusé de porter les armes et de tuer d'autres humains, fût-ce sur ordre d'un empereur divinisé. La prédication de la croisade marque ainsi l'aboutissement d'une véritable révolution de la doctrine chrétienne, accomplie en un peu plus d'un millénaire.[1]

[1] Voir sur ce point Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien* (Paris: Aubier-Flammarion, 2001); éd. en espagnol, *La guerra santa: La formación de la idea de*

Le vocabulaire des sources ecclésiastiques, en particulier celui de la correspondance pontificale, témoigne de cette évolution lente mais profonde: les termes *milites Christi* ou *milites Dei* (soldats du Christ, soldats de Dieu), qui désignaient dans les premiers siècles de notre ère les chrétiens menant pacifiquement le «bon combat de la foi», en sont venus, entre le Ve et le Xe siècle, à s'appliquer seulement au clergé et plus encore aux moines, combattant par la prière les forces sataniques dans le silence des monastères. Aux Xe et XIe siècles, la militarisation croissante de la société féodale et la valorisation morale concomitante des guerriers combattant pour la protection des personnes et des biens ecclésiastiques a favorisé une progressive sacralisation de certaines guerres et de ceux qui les mènent.

Au XIe siècle, l'évolution touche à son terme: ces mêmes expressions sont pour la première fois appliquées à des guerriers, des chevaliers combattant pour la cause pontificale, en particulier à l'époque de Grégoire VII, champion de la monarchisation pontificale et de l'instauration d'une forme de théocratie justifiant la «reconquête chrétienne» ou plutôt papale.[2] Dès 1100, Dans les chroniques de croisades, les participants croisés (*cruce signati*= marqués du signe de la croix) sont indifféremment appelés «pèlerins» (*peregrini)* à cause de leur destination, le tombeau du Christ, mais aussi «chevaliers du Christ» (*milites Christi*) ou champions de Dieu (*Athletae Dei*) menant la guerre de Dieu (*bellum Dei*). Il s'agit bien cette fois d'une action armée caractérisée et violente.

La symbolique du signe de la croix avait déjà, il est vrai, changé de nature peu de temps après Constantin, puisque le futur empereur avait triomphé de son rival Maxence (en 312 à la bataille du Pont-Milvius) en faisant, dit-on, tracer un signe chrétien sur les boucliers de ses soldats à la suite d'une vision par laquelle le «Dieu des chrétiens» lui avait prédit: «*in hoc signo vinces»* («Par ce signe, tu vaincras»). Ce signe était très probablement formé de lettres grecques ou latines désignant Jésus, mais il fut bientôt assimilé à la croix, signe déclaratif d'appartenance. Au Moyen-Âge, brodée sur les bannières des guerriers défendant les établissements ecclésiastiques menacés, la croix prit peu à peu une connotation guerrière que l'on discerne plus nettement entre le VIIIe et le XIe siècle, époque où l'Église recrute des «avoués», défenseurs ou chevaliers d'églises. Leur mission est de protéger de leurs ennemis divers, envahisseurs ou pillards, les églises et les monastères convoités pour les richesses de leurs trésors. L'Église compose alors, pour leurs cérémonies d'investiture, des rituels de bénédictions sur ces guerriers ainsi recrutés, sur leurs bannières et leurs armes. Peu à peu, par ces moyens liturgiques et idéologiques, l'Église diffuse la

cruzada en el Occidente cristiano, trad. Rafael G. Peinado Santaella (Madrid: Trotta y Universidad de Granada, 2003).

[2] Cf. Jean Flori, «Le vocabulaire de la reconquête chrétienne dans les lettres de Grégoire VII», dans *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, éd. Carlos Laliena Corbera et Juan F. Utrilla Utrilla (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1998), 247-267; Jean Flori, «Comment diaboliser l'adversaire? La lutte contre les *ennemis du Christ* dans la correspondance de Grégoire VII», dans *Les cathares devant l'histoire, Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, dir. Martin Aurell (Cahors: L'Hydre, 2005), 153-166.

notion de guerre sainte qui, au XIe siècle, rejoint avec plusieurs siècles de retard la notion parallèle de *jihad* dans la religion musulmane, présente dès l'époque du prophète de l'islam.[3]

La mutation décisive se situe pourtant en 1095, lors de la prédication d'Urbain II qui, pour la première fois, assimile pleinement la croix à un signe guerrier par le biais d'une exégèse très déformante de ce précepte du Christ à ses disciples: «Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive» (Matthieu 16:24). Il s'agissait évidemment de l'annonce (aisément prophétique) du fait que les disciples du Christ allaient subir, comme leur maître, l'hostilité de leurs contemporains et qu'ils seraient eux aussi victimes de tracasseries diverses et de persécutions de la part des pouvoirs en place, y compris des chefs religieux conservateurs. Il n'y avait évidemment aucune incitation guerrière dans ce précepte.

Or, l'Anonyme normand, l'un des plus anciens chroniqueurs de la Première croisade à laquelle il prit part, rappelle ce précepte et commence son récit par cette exhortation dont il indique le résultat: «Les Francs, entendant ces paroles, commencèrent promptement à coudre des croix sur leur épaule droite, disant qu'ils voulaient unanimement suivre les traces du Christ, par lesquelles ils avaient été rachetés de la puissance du Tartare.»[4] De nombreux autres récits vont dans le même sens. Ainsi, par le seul fait d'un jeu de mot douteux, «prendre sa croix pour suivre le Christ» devenait synonyme de «se croiser pour aller combattre les Sarrasins afin de les chasser par les armes de la Terre sainte».

Pendant toute la période des croisades et au delà, cette stupéfiante exégèse militarisante fut admise et répétée à satiété, jusqu'à devenir une évidence dogmatique, comme en témoigne cette définition péremptoire et définitive donnée par le pape Innocent III dans son encyclique *Quia major* rédigée en avril 1213 pour appeler à la 5ème croisade. Le pape y affirme en effet:

> «*Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive* (Mtt. 16:24), cela signifie manifestement: *Celui qui veut me suivre jusqu'à la couronne doit aussi me suivre au combat qui est maintenant proposé à tous les hommes, à titre de probation*. Prendre sa croix et suivre le Christ, c'est aller rétablir par les armes le Seigneur chassé de son héritage, la Terre Sainte».[5]

---

[3] Voir sur ce point Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade: Violence et religion dans le christianisme et l'islam* (Paris: Seuil, 2002); éd. en espagnol *Guerra santa, Yihad, Cruzada: Violencia y religión en el cristianismo y el Islam*, trad. Rafael G. Peinado Santaella (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004).

[4] Anonyme, § 1, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, éd. et trad. Louis Bréhier, *His-toire anonyme de la première croisade* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1964), 4-5.

[5] Innocent III, Encyclique *Quia major* (entre le 19 et le 29 avril 1213); Patrologia Latina (PL) 216, XVI, Ep. 28, col. 817-822; Georgine Tangl, *Studien zum Register Innocenz' III* (Weimar: Hermann Böhlaus, 1929), 88-97; trad. française dans Jean Richard, *L'esprit de la croisade* (Paris: Éd. du Cerf, 1969), 86-87; trad. anglaise dans Louise Riley-Smith et Jonathan Riley-Smith, *The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274* (London: Edward Arnold, 1981), 119 ss.

Le Christ pacifique de l'Évangile devenait ainsi un Christ guerrier qu'il fallait suivre à Jérusalem les armes à la main pour y combattre et y mourir.

Cette interprétation plus que tendancieuse avait un autre intérêt pour la papauté: elle lui permettait de valoriser les membres de la chevalerie naissante en leur fournissant, dans leur état de guerriers laïcs, l'espérance nouvelle d'un salut jusqu'alors promis seulement aux clercs et plus encore aux moines ayant renoncé au monde pour la vie du cloître. Désormais, les chevaliers n'ont plus besoin de se faire moines, souvent à l'article de la mort, pour mourir en état de grâce; la mort au combat en Terre Sainte pour la cause de l'Église leur assurait les palmes des martyrs; l'expédition collective leur procurait, dans leur état de chevaliers en armes, l'effacement de leurs péchés, à l'égal des pèlerinages à Jérusalem en tant que pénitents désarmés.

La croisade peut aussi, dans une très large mesure, être considérée comme une tentative assez réussie de mettre la chevalerie au service des intérêts de l'Église par le moyen de l'extension des privilèges de croisade à de multiples entreprises guerrières soutenues ou initiées par la papauté: *reconquista* espagnole sur les Maures, opérations de conquête des régions peuplées par les païens d'Europe de l'Est et des régions Baltiques, guerre d'extermination et de «conversion forcée» des «hérétiques» albigeois, campagnes militaires contre les rivaux politiques des papes en Sicile ou en Italie du sud, etc. Dans toutes ces entreprises prêchées par de nombreux orateurs dans des tournées de propagande savamment orchestrées, les combattants «prenaient la croix» et recevaient, quelle que soit la destination de leur combat, les «privilèges de croisade».

Ceux-ci avaient été définis d'abord sur les bases de la reconquête de la Terre sainte, et en particulier du tombeau du Christ à Jérusalem, où le Christ devait revenir à la fin des temps pour y triompher de l'Antéchrist et y établir le royaume de Dieu. Cette dimension eschatologique et apocalyptique, qui demeure présente dans toutes les croisades vers la Terre Sainte au moins jusqu'à la 5ème, ne pouvait évidemment exister qu'en rapport avec Jérusalem.[6] Il n'était guère possible de l'associer aux autres entreprises guerrières de la papauté.

C'est pourquoi celle-ci mit avant tout l'accent sur les «privilèges de croisade» qui devinrent très tôt la base de la définition même de la croisade. La papauté affirmait en effet depuis les origines que ces récompenses (pardon des péchés confessés aux participants vivants et promesse d'entrée au paradis avec couronne des martyrs à ceux qui mourraient au cours de l'opération) ne pouvaient être concédées que par le pape en tant que successeur de saint Pierre (pouvoir des clefs, fondé sur le texte fameux de Matthieu 16:19). La croisade en vint ainsi à être définie non plus par sa destination (la libération de l'Église de Jérusalem et de ses lieux saints, considérée comme voie de salut par la

[6] Sur la dimension eschatologique des croisades de Terre sainte, voir Jean Flori, *L'islam et la fin des temps, L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, (Paris: Éd. du Seuil, 2007); éd. en espagnol *El islam y el fin de los tiempos: La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la cristiandad medieval* (Madrid: Ediciones Akal, 2010).

vertu du pèlerinage), mais par son «salaire» concédé par la papauté, à savoir les «indulgences de croisade» qu'elle seule pouvait concéder, quelles que soient les entreprises proposées. Il n'est pas trop caricatural d'affirmer que dès la fin du XIIe siècle, la croisade est définie par ces indulgences, lesquelles sont accordées par la papauté seule. En d'autres termes, on aboutit à cette tautologie: une croisade est une entreprise guerrière qui, prêchée sur ordre de la papauté, reçoit de celle-ci les indulgences... de croisade.

L'expédition de Terre Sainte, toutefois, conserve toujours par sa destination qui en fait aussi un pèlerinage (Jérusalem, le saint Sépulcre) des caractères qui la sacralisent bien au dessus des autres entreprises guerrières européennes. Preuve en est que plusieurs fois les papes durent prescrire aux Espagnols, par exemple, de combattre plutôt les Maures de la péninsule ibérique, avec les mêmes «indulgences» qu'aux croisés de Terre sainte. Le pape allait jusqu'à leur interdire de partir à Jérusalem.[7]

* * * *

Au cours du XIIe siècle on constate par ailleurs une autre évolution notoire de la notion d'indulgence. La Première croisade, on l'a dit, était considérée comme une guerre sainte procurant le paradis à ceux qui mouraient au combat contre les «infidèles»; par sa destination (la libération du Tombeau du Christ) elle était aussi assimilée à un pèlerinage assurant à ceux qui l'entreprendraient le complet pardon de leurs péchés avoués (*indulgentia peccatorum*). Ceux qui faisaient vœu de s'engager dans l'expédition en «prenant la croix» lors des sermons de recrutement recevaient dès cet instant l'assurance du complet pardon de leurs fautes: l'expédition tenait lieu de pénitence expiatoire. La croisade se substituait alors à toute autre pénitence qui aurait pu leur être par ailleurs prescrite.

A l'approche du XIIIe siècle, plusieurs facteurs ont profondément modifié cette interprétation de l'indulgence.

Le premier est d'ordre purement matériel et «pratique». Les appels à la croisade effective s'adressaient avant tout à des guerriers professionnels, rois, princes, seigneurs, chevaliers qui, touchés par le sermon d'un prédicateur charismatique, «prenaient la croix», s'engageant ainsi à partir avec un certain nombre de leurs guerriers, vassaux ou dépendants. Parmi eux, certains n'étaient pas (ou n'étaient plus) en état d'accomplir ce voyage pour des raisons diverses: maladie, blessure, infirmité, capture, ruine, etc.). L'Église les autorise bientôt à fournir un remplaçant (fils, parent, allié, ami). De plus, pour les besoins de ses entreprises guerrières qui se multiplient, la papauté s'arroge le droit de commutation: elle autorise, selon ses besoins, à diriger ceux qui ont pris la croix vers une autre destination de combat que la Terre Sainte. Cette destination est parfois plus attractive que la précédente sur le plan matériel; ainsi, ceux qui sont dirigés vers la croisade albigeoise, plus proche et moins périlleuse que la croisade en Terre Sainte, n'en reçoivent pas moins les mêmes «privilèges», pour un service plus bref et plus lucratif puisqu'ils peuvent aussi s'emparer des

[7] Pascal II, *Epistolae,* PL 163, Lettre 25, col. 45; Lettre 26, col. 45; Lettre 44, col. 64-65.

terres confisquées aux hérétiques vaincus. La commutation des vœux devient donc un atout considérable entre les mains de la papauté. Il résulte de sa totale maîtrise de l'indulgence, que la papauté seule dispense à son gré en vertu de son «pouvoir des clés».

Le second facteur est lui aussi d'ordre «pratique» tout en étant lié au renforcement de l'emprise pontificale sur la croisade, qui devient une véritable institution papale. Les ordres religieux militaires (Templiers et Hospitaliers), puis, au début du XIIIe siècle, les ordres prêcheurs mendiants (Dominicains et Franciscains) sont envoyés dans toute la chrétienté pour y prononcer des sermons destinés à inciter les foules à prendre la croix. Ces prédications présentent la prise de croix comme étant essentiellement un acte de pénitence, et les sermons mettent l'accent sur le péché des auditeurs, qui mène à l'enfer, sur la nécessité de la confession, de la repentance et de la pénitence. Prendre la croix devient plus que jamais un acte pénitentiel, une forme de rédemption ou plutôt de rachat.

Ainsi conçue, la prédication généralisée de la croix s'éloigne du recrutement pour la croisade. Il est évident en effet que la plupart de ceux qui sont plus ou moins contraints d'assister aux sermons et qui prennent alors la croix ne sont nullement aptes à combattre: il y a parmi eux des vieillards, malades, infirmes, paysans, marchands, femmes etc., tous incapables de porter les armes. On leur offre pourtant de participer à l'expédition de manière indirecte par le rachat de leurs vœux: ceux qui fourniront à leurs propres frais des guerriers qui iront à leur place combattre en Terre sainte recevront comme ceux-ci le plein pardon de leurs péchés confessés. C'est l'*indulgence plénière*. Ceux qui, n'ayant pas les moyens de fournir seuls un substitut pourront se grouper à plusieurs pour en fournir un. Chacun d'eux recevra alors une indulgence partielle, proportionnelle à la somme d'argent fournie.

Ce rachat des vœux, d'abord très mal reçu par certains ecclésiastiques, s'imposa vite dans l'Église: il lui permettait de récolter des sommes considérables qui étaient affectées selon ses besoins aux opérations militaires entreprises; il permettait aussi à un nombre bien plus élevé de fidèles de participer indirectement à la croisade et d'en recueillir une partie des bienfaits spirituels. La prédication de la croisade se mue ainsi en prédication de la croix et bientôt en véritable vente des indulgences. On peut y voir les lointaines racines des abus que dénoncera plus tard Luther.

L'évolution de «l'indulgence de croisade» est ici de la plus haute importance et sa portée mérite d'être précisée. Le pèlerinage à Jérusalem, comme la Première croisade qui en est issue, est considéré comme un acte de repentance et de pénitence qui efface le péché et en paie le prix. C'est, on l'a dit, le sens même du mot *indulgentia*, qui désigne le pardon. Or, il n'y a pas de pardon «partiel»; ce concept n'a aucun sens. Pourtant, dans l'interprétation qui s'instaure dès la fin du XIIe siècle et s'amplifie au XIIIe siècle, on assiste à un véritable débitage du pardon, qui prend un sens pluriel (*indulgentiae*). Il existe dès lors *des indulgences*, tranches de pardon plus ou moins épaisses selon la somme d'argent fournie par le pécheur.

Les abus sont multiples. En témoigne par exemple cette anecdote rapportée vers 1220 par Césaire d'Heisterbach dénonçant les tromperies commises par certains «croisés» faussement convertis obtenant l'indulgence à bon prix: un usurier nommé Gottschalk avait pris la croix mais avait aussitôt obtenu le rachat de son vœu au prix de 5 marcs –alors qu'il aurait pu en payer 40! –, en se faisant passer pour pauvre. A la taverne, il s'en était vanté, tournant en dérision la naïveté des «vrais» croisés-pèlerins: «Vous, bêtement, vous allez traverser la mer, dilapider vos possessions et mettre votre vie en danger. Moi, je vais rester chez moi avec ma femme et mon argent, et pour les 5 marcs avec lesquels j'ai racheté ma croix, j'aurai la même récompense que vous».[8] Mais Dieu, bien sûr, ne se laissa pas tromper et se vengea par un miracle: l'usurier vit un de ses proches en enfer, et on lui annonça qu'il le rejoindrait trois jours plus tard, ce qui advint puisqu'il mourut sans confession et sans viatique. Enfer garanti...

Les indulgences prennent aussi un sens élargi nouveau lié au développement de la doctrine du purgatoire. L'indulgence *plénière*, au sens ancien du terme, était censée effacer les péchés confessés et en supprimer les peines, expiées précisément par le pèlerinage ou l'expédition à Jérusalem. C'est la raison pour laquelle, ainsi «purifié» par cet acte pénitentiel, le croisé, ou le pèlerin, qui mourait en chemin ou au combat pouvait être sûr d'entrer au paradis puisqu'il était pardonné, pur. Pour inciter plus encore à participer à la croisade, l'Église en vint à promettre aux croisés, dès le début du XIIIe siècle, que leur participation pourrait apporter des bienfaits spirituels à leurs proches ou amis déjà morts en leur épargnant les souffrances du purgatoire dans lequel ils se trouvaient déjà, puisqu'ils n'avaient probablement pas expié sur cette terre toutes les peines dues à leurs péchés. Ils finissaient donc de les expier dans le purgatoire. La concession d'indulgences partielles contre versement de sommes d'argent avait aussi le même sens libératoire. La participation partielle à l'entreprise, par don d'argent, apportait ainsi un certain nombre d'années d'exemption des peines du purgatoire. Les croisés véritables, eux, recevaient «un surcroit de vie éternelle»... ce qui ne peut évidemment se comprendre que par un raccourcissement de leur séjour au purgatoire, hâtant ainsi leur entrée dans le paradis qui leur était d'ores et déjà acquis.

* * * *

Telle était, au début du XIIIe siècle, la mentalité religieuse commune dans l'Occident chrétien. La croisade était devenue une institution papale, décrétée par le pontife romain, proclamée dans toute la chrétienté par des prédicateurs professionnels issus des ordres mendiants entièrement soumis à la papauté, dirigée vers des objectifs désignés par le Saint-Siège, assortie d'indulgences diverses dépendant uniquement du pontife romain, ouverte à une participation désormais très élargie par la prédication massive à tous de la croix de repentance dont les vœux étaient désormais rachetables. Cet élargissement avait pour but

[8] Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miracularum*, Dist. II, c. VII, éd. Joseph Strange (Köln: J. M. Heberle, 1851), t. 1, 70 -72.

de recruter des armées que dirigerait la papauté par le truchement de légats pontificaux, et d'éviter ainsi de dépendre totalement du bon vouloir des rois et princes laïcs souvent réticents, et des armées constituées de la chevalerie aristocratique qui, jusqu'alors, avaient souvent échoué par leur comportement arrogant et par leur recherche ostentatoire de gloire et de prouesse guerrière.

Les ecclésiastiques eux-mêmes, y compris les papes et les moines les plus notoires, n'hésitaient pas à imputer ces échecs aux mœurs fautives des chevaliers. Bernard de Clairvaux, dans sa louange des chevaliers du Temple dont il soutient la création de l'ordre au concile de Troyes en 1119, oppose clairement la chevalerie du monde aux chevaliers du Christ, les Templiers, ces moines guerriers qui sont à ses yeux des croisés modèles permanents: il évoque la gloire des chevaliers du monde... lorsqu'ils sont victorieux. Mais les chevaliers du Christ, eux, sont victorieux jusque dans la défaite et la mort. Ils ne la redoutent nullement; au contraire, ils désirent mourir. Il écrit: «Quel bonheur pour ceux qui meurent martyrs au combat. Réjouis-toi, courageux athlète, si tu demeures en vie et si tu remportes la victoire dans le Seigneur. Mais exulte encore davantage de joie et de gloire si tu trouves la mort et si tu rejoins ainsi le Seigneur».[9] L'apologie du martyre des guerriers en armes atteint ici son summum.

Quelques années plus tard, Bernard prêche avec force la seconde croisade; au cours de sa prédication, il accomplit de nombreux miracles qui, selon lui, prouvent l'origine divine de son appel. Cette deuxième croisade, pourtant, aboutit à un échec inattendu; malgré son immense prestige, Bernard est accusé de l'avoir prêchée. Géroh de Reichersberg, par exemple, se montre très critique à l'égard d'une croisade qu'il juge inutile, néfaste et trompeuse. Il condamne aussi l'usage des «faux miracles» des prédicateurs de la croisade, dont il dit avoir été témoin. La chose n'est pas étonnante, affirme-t-il, puisque l'Antichrist, le Fils de la Perdition, doit lui aussi accomplir des miracles pour tromper les fidèles à la fin des Temps, qu'il croit proche.[10] Isaac de l'Étoile, pourtant ami de Bernard, critique la création des ordres religieux militaires, la *nova militia*, qu'il assimile à une monstruosité. Il ironise sur le message de ce «5ème évangile» qui incite à «tuer pieusement les infidèles» et considère comme des martyrs ceux qui meurent dans de tels «brigandages»[11] Comment, dès lors, prêcher un Christ de paix, d'amour et de douceur?

Malgré ces critiques, l'idée de croisade subsiste et s'amplifie grâce à une prédication intense mettant l'accent sur la nécessité d'une mobilisation générale devant un nouvel échec encore plus grave: en 1187, aux Cornes de Hattin,

---

[9] Bernard de Clairvaux, «De laude novae militiae», dans Éloge de la nouvelle chevalerie, éd. et trad. Pierre-Yves Emery (Paris: Éd. du Cerf, 1990), SC n° 367, § 1-2, p. 51-53.

[10] Géroh de Reichersberg, «De investigatione Antichristi», I, 66, dans Libelli de lite imperatorum et pontificum, éd. E. Sackur, Monumenta Germaniae Historica (MGH), (Hannover, 1891-1897), vol. III, en particulier p. 383.

[11] Isaac de l'Étoile, *Sermon 48,* éds. et trads. A. Hoste, G. Salet et G. Raciti (Paris, 1987), t. III, p. 150-167 et PL 194, col. 1853-1854.

les armées chrétiennes sont presque totalement anéanties par les guerriers de Saladin; sur son ordre, Templiers et Hospitaliers sont sur le champ décapités. La Terre Sainte se voit ainsi presque totalement privée de défense militaire et la «Vraie Croix» du Christ, vénérable relique tenue pour protectrice à la manière d'un talisman, tombe aux mains des musulmans. Dans une lettre adressée au pape Urbain III en septembre 1187, Honorius, patriarche de l'église de la sainte résurrection du Seigneur, l'explique par l'effet de la colère de Dieu: «il a permis que l'unique sacro-sainte Croix vivifiante, moyen spécifique par lequel nous accédons à notre Salut, soit capturée par les Turcs».[12]

Le pape Grégoire VIII appelle alors à une nouvelle croisade. Le 29 octobre 1187, il publie une encyclique (*Audita tremendi*) dans laquelle il affirme que la perte de la Sainte Croix et la menace de disparition de l'héritage du Christ sont un juste châtiment de Dieu: «Nous ne devons pas croire que ces malheurs résultent de l'injustice du juge, mais bien plutôt de l'iniquité d'un peuple pécheur».[13] Les coupables, ce sont les chrétiens d'Outremer peu fidèles, mais aussi les chrétiens d'Occident, gagnés par l'égoïsme et la soif des plaisirs, et incapables de s'unir. Il faut donc d'abord que les chrétiens se repentent de leurs péchés et fassent pénitence avant d'entreprendre la nécessaire expédition nouvelle.

Le ton est donné: la prédication de croisade sera centrée sur la culpabilité des chrétiens et sur leur besoin impérieux de pénitence. C'est le cas des princes chrétiens, y compris les rois, qui ont pris la croix mais continuent à s'entre déchirer en Occident. Ainsi, entre début 1188 et début 1189, Pierre de Blois rédige un *Dialogue entre le roi Henri II et l'abbé Pierre de Bonneval*, où l'auteur met en évidence les nombreuses fautes morales du roi d'Angleterre porté à la vengeance et à la violence alors que Jésus demande d'aimer son prochain et de ne pas se venger. Croit-il donc apaiser Dieu par ses offrandes? Elles n'ont aucune valeur car elles viennent de spoliations et de rapines. Il lui reste une seule voie de salut: le chemin de Jérusalem. Or, cette voie qui conduit à la Vie a été fermée à cause de nos péchés; la Sainte croix qui nous rachète a été prise, et il n'est personne pour la racheter, elle! Le sépulcre et le Temple du seigneur sont détenus et profanés par les impies.[14] Le monarque doit en tirer la conclusion qui s'impose: la seule pénitence capable d'effacer ses péchés, c'est d'aller libérer Jérusalem, le Saint Sépulcre, la Sainte Croix, la route du pèlerinage, la voie du salut. Mais le roi, pourtant croisé, meurt en 1189 avant d'avoir décidé son départ.

C'est son fils Richard Cœur de Lion, lui aussi croisé, qui conduit à son tour la 3ème croisade, en compagnie du roi de France Philippe Auguste. Mais ses exploits chevaleresques et ses glorieuses victoires contre Saladin n'aboutissent

---

[12] Texte dans B. Z. Kedar, «Ein Hilferuf aus Jerusalem vom September 1187», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1982): 120-122.

[13] Grégoire VIII, *Audita tremendi*, PL 202, col. 1539 ss.

[14] Pierre de Blois, «Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonevallis, un écrit de Pierre de Blois réédité», éd. et présentation par R. B. C. Huygens, *Revue Bénédictine* 68, nº 1-2 (1958): 87-112.

pas: Jérusalem et la sainte croix restent aux mains des musulmans, malgré la prédiction de Joachim de Flore, savant exégète de l'*Apocalypse*: sur la base de l'interprétation prophétique des 7 têtes du dragon de l'Apocalypse, Joachim avait prédit la victoire définitive de Richard sur Saladin, en qui il voyait le dernier roi persécuteur des chrétiens avant l'apparition de l'Antéchrist final. Pour Joachim, en effet, les sept têtes du Dragon persécuteur de l'Église pendant 1260 ans (Apocalypse 12 et 17:9) symbolisent 7 rois persécuteurs de la vraie foi. Cinq d'entre eux, à cette date, sont tombés: ce sont Hérode, Néron, Constance, Mahomet et Melsemut; un autre sévit en ce moment même, c'est Saladin; le dernier est encore à venir, c'est l'Antéchrist. Richard se situe donc dans l'avant-dernière époque du monde; il se doit de combattre Saladin, dont la fin est proche:

> «L'une de ces têtes est bien Saladin, qui aujourd'hui opprime l'Eglise de Dieu, et la réduit en esclavage, avec le sépulcre du Seigneur et la sainte cité de Jérusalem, comme aussi la terre foulée jadis par les pieds du Christ. Et ce Saladin va perdre très prochainement son royaume de Jérusalem, et il sera tué [...]».[15]

Joachim affirme au roi: «C'est à toi que le Seigneur a destiné la réalisation de toutes ces prophéties, et il permet qu'elles s'accomplissent par toi. Il te donnera la victoire sur tous tes ennemis, et Lui-même glorifiera ton nom pour l'éternité».[16]

Richard lui aurait alors demandé quand devait avoir lieu cette victoire définitive sur Saladin. Joachim lui répondit: «lorsque se seront écoulées sept années depuis la perte de Jérusalem».[17] Ce serait donc en 1194.

A cette date, pourtant, Richard a déjà été contraint de rentrer en Angleterre. Après avoir promis de revenir, il s'embarque en novembre 1192 pour sauver son trône menacé par le complot ourdi contre lui par son frère Jean sans Terre et son allié le roi de France Philippe Auguste. Capturé sur le chemin du retour par le duc d'Autriche, malgré la protection de l'Église en l'occurrence très défaillante, Richard est resté longtemps prisonnier de l'empereur allemand Henri VI. Libéré le 4 février 1194 contre une énorme rançon, il meurt en 1199 en assiégeant l'un des châteaux de ses turbulents vassaux d'Aquitaine.[18]

L'Église doit à nouveau expliquer les raisons de cet échec du plus vaillant champion de la chevalerie chrétienne. Le 1er mars 1193, dans une lettre au

---

[15] Roger de Howden, *Gesta regis Henrici secundi Benedicti Abbatis* (chronique attribuée jadis à Benoît de Peterborough), t. 2, éd. William Stubbs, *The chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I, A.D. 1169-1192: Known commonly under the name of Benedict of Peterborough*, vol. II (London: Kraus Reprint, 1867), 152.

[16] Ibíd., 153.

[17] Roger de Howden, Chronica. Éd. William Stubbs, 4 vols. (Rolls Series, 1868-1871), vol. III, 77-78.

[18] Sur le rôle de Richard en Terre Sainte, sa captivité et sa libération jusqu'à sa mort, voir Jean Flori, *Richard Cœur de Lion* (Paris: Payot et Rivages, 1999), 97-255, 369-387. Sur son débat avec Joachim de Flore, voir p. 118-124; éd. en espagnol *Ricardo Corazón de León: el rey cruzado* (Barcelona: Edhasa, 2002).

clergé anglais, le pape Célestin III déplore que le Sépulcre demeure entre les mains des «païens» et explique l'échec des croisés par leur orgueil et leur suffisance: ils ont déplu au Seigneur en se confiant en leurs propres forces plutôt qu'en Dieu, en n'ayant pas constamment en eux la crainte du Seigneur.[19] Il en déduit qu'une victoire n'est possible que par l'humilité et la repentance, à laquelle il invite tous les princes de la terre. Le 15 août 1198, Innocent III rédige un appel général à la croisade, l'encyclique *Post miserabile*.[20] Elle expose de manière explicite le programme de croisade du pape et démontre sa volonté de prendre en main l'expédition.

Innocent commence par déplorer la perte de Jérusalem et de la «croix salvifique» où le Christ a accompli le salut du monde. Il se dit prêt à «exciter les peuples chrétiens à combattre dans la guerre du Christ et à venger l'injure faite au Crucifié».[21] Or, face à cette situation qui est une insulte à Dieu, les princes contemporains, égoïstes et repliés sur eux-mêmes, ne font rien! Le pape fustige leur comportement: «Alors qu'ils se pourchassent les uns les autres avec une haine inexorable, alors que chacun veut se venger sur l'autre des injures subies, il n'en est aucun qui soit ému par les injures subies par le Crucifié». Ces princes sont sans pudeur et sans honneur, car ils ne tiennent aucun compte non plus des sarcasmes des ennemis de Dieu, qui ricanent et se vantent de leurs victoires sur les Gaulois, les Allemands, les Anglais, dont les rois préfèrent s'attaquer entre eux plutôt que d'aller les affronter. Innocent, par ces mots, conteste chez ces princes les «valeurs chevaleresques» et le sens de l'honneur dont s'enorgueillit l'aristocratie de son temps.

Comment venger ces insultes des païens? Le pape espère et attend un réveil de la foi des humbles; quels que soient leur nombre, leur richesse et leur puissance, avec Dieu, ils vaincront:

> «*Ainsi donc, O mes fils, recevez un esprit de courage, prenez le bouclier de la foi et le casque du salut* (Eph. 6:16-17), ne vous fiez ni au nombre ni au pouvoir, mais confiez-vous plutôt dans le pouvoir de Dieu pour lequel il n'est pas plus difficile de sauver avec un petit nombre de gens qu'avec de grandes forces; venez donc avec les moyens dont vous disposez, à l'aide de celui par qui vous existez, vous vivez et vous possédez».[22]

Cette incitation à recourir à la puissance de Dieu pour vaincre par la foi en Lui s'adresse à tous les fidèles, et non pas seulement aux princes et aristocrates qui ont une nouvelle fois échoué et déçu. Tous les chrétiens peuvent, et même doivent, s'engager dans cette entreprise de diverses manières, y compris par le don de quelques richesses matérielles qui, par ailleurs, leur viennent de Dieu.

---

[19] Célestin III, Ep. 102, PL 206, col. 971.

[20] PL 214, col. 308-312, tr. anglaise intégrale dans Alfred J. Andrea, *Contemporary Sources for the Fourth Crusade* (Leiden: Brill, 2000), 10-17.

[21] PL 214, col. 308: «sepulchrum Domini, quod Propheta gloriosum fore praedixit, profanatum ab impiis, ingloriosum est effectum».

[22] Ibid., col. 310.

La 4ème croisade, on le sait, n'atteignit pas son but non plus: afin de rembourser les frais considérables consentis par les Vénitiens pour construire la flotte qui devait les transporter, les croisés acceptèrent d'abord de prendre pour eux la ville de Zara, appartenant au roi chrétien de Hongrie (lui-même croisé...), puis de rétablir sur le trône de Constantinople le fils d'un précédent empereur évincé. De déviations en déviances, les croisés finirent par prendre d'assaut la ville chrétienne (mais «schismatique») de Constantinople et par la mettre à sac le 14 avril 1204. Ils s'emparèrent de l'empire grec orthodoxe qui devint l'empire latin de Constantinople, sous obédience romaine.

Le pape Innocent III s'en réjouit sans vergogne, le 13 novembre 1204, dans une lettre adressée aux clercs de l'armée à Constantinople: «Certainement, ceci a été fait par Dieu et c'est une merveille à nos yeux; c'est vraiment un changement accompli par la main droite du Très Haut, en ce que la main droite du Seigneur a manifesté sa puissance afin qu'il puisse exalter la très sainte Église de Rome».[23] Le 21 janvier 1205, dans une lettre au clergé de Constantinople, il revient sur le thème eschatologique qui lui tient à cœur. Il proclame en effet qu'avec le «retour» des Grecs dans l'obédience romaine, des événements extraordinaires se préparent: les terres conquises par l'islam seront libérées, tous les chrétiens reviendront au siège de Saint-Pierre, de nombreux païens se convertiront et «Tout Israël» sera ainsi sauvé.[24]

Innocent III, en effet, voyait dans la croisade un moyen d'accomplissement de la prophétie apocalyptique concernant les derniers jours. Il s'en explique en avril 1213 dans son encyclique *Quia major,* où il fournit une étonnante interprétation du «chiffre de la Bête»:

> «Car à la vérité, jusqu'à l'époque de saint Grégoire, les peuples chrétiens ont possédé presque toutes les provinces des Sarrasins; mais depuis lors est apparu un *Fils de la Perdition*, le pseudo-prophète Mahomet, qui a détourné de la vérité beaucoup d'hommes en les séduisant par les attraits du monde et les voluptés charnelles. Et même si sa perfidie l'a emporté jusqu'à notre époque, nous avons cependant confiance en notre Seigneur qui nous a déjà fourni un signe favorable, à savoir que la fin de cette Bête approche, puisque selon l'*Apocalypse* de saint Jean, son nombre est arrêté à 666, chiffre duquel déjà environ 600 ans se sont écoulés».[25]

On ignore à quelle date Innocent III fait commencer cette période. L'Hégire, en 622? Ou la naissance de Mahomet, assimilé au *Fils de la Perdition*? Malgré l'imprécision de son interprétation, le pape n'en affirme pas moins, en 1213, que la fin de la domination musulmane est proche: il s'en faut d'une soixantaine d'années. Voilà qui devrait encourager les croisés à entreprendre leur marche vers la Terre Sainte, participant ainsi à la réalisation du plan divin! Si l'on en croit Guibert de Nogent, Urbain II, en 1095, voyait déjà dans la croisade de

---

[23] *Registrum*, VII, 154, tr. ibid., 115 ss.

[24] *Registrum*, VII, 203, tr. ibid., 131 ss.

[25] Innocent III, Encyclique *Quia major*, PL 216, XVI, Ep. 28, col. 817-822, et dans Tangl, *Studien zum Register Innocenz' III*, 88-97.

reconquête de Jérusalem la réalisation du plan de Dieu. L'Antichrist, en effet, avant d'être finalement vaincu par le Christ revenu, devait d'abord y paraître pour combattre et persécuter un moment les chrétiens. Or, comment le pourrait-il s'il n'en reste plus dans cette région? Il faut donc d'abord y rétablir la puissance chrétienne.[26]

* * * *

A cette date (1213) on peut résumer ainsi les traits constitutifs de la croisade tels qu'ils sont définis par la papauté:

La croisade est voulue de Dieu; elle répond à un appel du Christ demandant à ses fidèles de «prendre sa croix» et de venir par les armes libérer son héritage, la Terre sainte, spoliée par les infidèles. C'est à la fois une guerre sainte et un pèlerinage, un service de type vassalique, dû par les fidèles au roi des rois; ce service est à ce titre rémunéré par le roi céleste par des récompenses spirituelles bien supérieures aux pauvres salaires que promettent les rois terrestres aux chevaliers combattant pour lui. Il offre en effet à ceux qui partent en croisade la pleine rémission de leurs péchés confessés et garantit, à ceux qui y perdent la vie terrestre, la vie éternelle et la couronne des martyrs dans le royaume des cieux. Le Pape, vicaire du Christ, est seul habilité à conférer ces bienfaits par le pouvoir des clés qu'il tient de saint Pierre; il est donc le seul à pouvoir décider d'une croisade, à la faire prêcher, l'organiser, en fixer les buts et la destination. Il peut à son gré commuer les vœux de prises de croix et en autoriser le rachat.

Les échecs successifs des croisades de Terre Sainte, qui ont entraîné la perte de Jérusalem, du Saint Sépulcre et de la Sainte Croix, ne sont pas des accidents: ils sont les effets de «jugements de Dieu» et traduisent un châtiment du Seigneur suprême punissant ainsi les péchés des chrétiens. Ceux des «frères» d'Orient d'abord, trop proches des hérésies; ceux des Latins de Terre Sainte, trop enclins aux divisions; ceux des chefs croisés et de leurs chevaliers, membres d'une aristocratie orgueilleuse et avide de vaine gloire, trop portés à se confier en leurs propres vertus chevaleresques et au nombre de leurs forces militaires; ceux de tous les chrétiens d'Occident enfin, qui doivent prendre conscience de leurs péchés, les confesser humblement, et accepter d'en faire pénitence en prenant la croix. C'est seulement au prix de ces repentances préliminaires que l'expédition massive prévue, prêchée dans toute la chrétienté sur ordre du pape, pourra trouver grâce aux yeux du Seigneur et réussir pleinement, accomplissant ainsi les prophéties qui annoncent pour bientôt la victoire définitive du Christ revenu et des ses fidèles sur l'Antéchrist et ses séides à Jérusalem.

Tous les chrétiens sont donc appelés à prendre la croix, participant ainsi d'une manière ou d'une autre à l'expédition projetée, soit directement en allant combattre (les chevaliers et hommes d'armes, dont c'est la fonction de guerroyer), soit indirectement en fournissant à leurs frais un substitut mercenaire, soit plus indirectement encore en donnant à l'Église, selon leurs

[26] Guibert de Nogent, "Dei gesta per Francos", Lib. II, c. 4, éd. R. B. C. Huygens, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM) 127A (Turnhout: Brepols, 1996), 113-115.

moyens, des sommes d'argent qui procureront au donateurs rachetant ainsi leur vœu de croisade des indulgences proportionnelles à leurs efforts financiers. Malgré ses fortes réticences et oppositions, le clergé se voit lui aussi imposé d'une taxe proportionnelle à ses revenus.

Une partie importante de la population, toutefois, n'entre pas dans cette mouvance: les femmes (à l'exception des personnages d'assez haut rang pour disposer de fonds propres), les pauvres, (en particulier le prolétariat rural des paysans brassiers, manouvriers, bergers, pratiquant de petits métiers divers) et les jeunes, dépendants de leurs parents. Tous, cependant, aspirent au salut et entendent les mêmes sermons et les mêmes appels à prendre la croix. Or, ces petites gens, généralement oubliés des rédacteurs des sources médiévales, constituent une part majoritaire de la population du moment.

La croisade des «enfants» (1212)

Une exception, pourtant, peut être relevée. En l'année 1212 se produit un événement que de très nombreuses sources ecclésiastiques (plus d'une cinquantaine), essentiellement des chroniques et annales) relèvent avec stupéfaction. On peut le résumer en quelques lignes: En France et en Germanie, des *pueri* des deux sexes, en grand nombre, se rassemblent spontanément et, quittant leurs villages et leurs familles, se lancent ensemble sur les chemins, sous la conduite de deux jeunes bergers qui se disent mandatés par Dieu. Tous marchent vers la Méditerranée afin de gagner la Terre sainte. Malgré l'opposition du clergé qui leur est généralement hostile, ils sont souvent bien accueillis par les populations laïques des bourgs et villages traversés, qui les ravitaillent et les accueillent. Le groupe allemand, après avoir traversé les Alpes, parvient en Italie du Nord, puis aux villes portuaires de la côte ligure, cherchant vainement à traverser la mer. Certains d'entre eux restent dans ces régions et tentent d'y survivre dans la misère, d'autres rentrent chez eux, déçus et confus. Le mouvement disparaît aussi soudainement qu'il était apparu. Le groupe français, parvenu sur les côtes de Provence, connaît un sort semblable, relaté diversement selon les auteurs qui cependant, tous ecclésiastiques, soulignent leur fin lamentable et y voient souvent l'effet d'un jugement de Dieu. Quelques auteurs, cependant, on le verra plus loin, portent sur eux un jugement moins négatif.

La multiplicité des sources qui mentionnent ces faits de manières cohérentes malgré quelques divergences autorise une analyse plus fine de ces événements et permet d'en dégager, avec prudence, l'intérêt, la portée et les significations.

Le premier trait notable est l'étonnement des auteurs devant ce phénomène. Le grand nombre des sources qui le relatent en témoigne déjà, d'autant plus qu'elles sont le plus souvent indépendantes les unes des autres. Certaines de ces chroniques, très laconiques, ne mentionnent parfois que très peu d'événements par siècle. Le seul choix des auteurs de relater cet événement souligne

l'importance qu'ils lui accordent. Les commentaires des autres sources plus disertes en préciseront les raisons.

L'analyse de ces nombreux témoignages permet de dégager quelques certitudes basiques résumée dans l'exposé succinct fait précédemment, mais laisse subsister plusieurs questions plus importantes encore: Qui étaient ces *pueri*? Quelle était l'ampleur de leurs mouvements? Étaient-ils liés entre eux? Quels en étaient les origines, les buts, les caractères, les espérances? Quelles perceptions diverses en avaient les auteurs des sources? Quelle est la nature, l'orientation et la portée des interprétations qu'ils ont voulu en donner? Peut-on en déduire la signification idéologique de ces mouvements et des réactions qu'ils ont suscitées?

Qui sont ces pueri?

Toutes les sources, ou presque, désignent les participants de ces mouvements par le terme *pueri*. Dans son sens habituel, il désigne des enfants. C'est ainsi que l'ont compris la plupart des auteurs anciens ayant traité de ce phénomène que l'on nomme depuis lors *la croisade des enfants*.[27] Cette interprétation classique a été contestée en 1977 par G. Raedts, à une époque où l'influence de la pensée marxiste incitait à considérer les mouvements religieux comme des leurres, des camouflages idéologiques élaborés par l'Église dominante pour dissimuler la véritable dimension sociale des manifestations. Le mouvement cathare, par exemple, était ainsi perçu comme un mouvement de protestation sociale déguisé en hérésie.[28]

Pour interpréter ces mouvements dans la même lignée, P. Raedts fondait sa thèse sur un sens dérivé attesté mais relativement rare du mot *puer*. Pour lui, les *pueri* de 1212 ne seraient pas des «enfants» au sens de l'âge biologique, mais des «petits» au sens social. Il s'agirait alors de mouvements de contestation sociale mobilisant des petites gens, des faibles, des pauvres, exclus et marginaux de la société de cette époque.[29]

Après avoir été longtemps tenue pour vérité reçue, cette thèse a plus récemment été remise en cause au moins partiellement par des historiens de

---

[27] Voir par exemple Dana Carleton Munro, «The Children's Crusade», *American Historical Review* 19 (1913-1914): 516-524; Paul Alphandéry, «Les croisades d'enfants», *Revue de l'Histoire des Religions* 73 (1916): 259-282; Giovanni Miccoli, «La crociata dei fanciulli del 1212», *Studi Medievali* 3rd. ser., 2 (1961): 407-443; Jean Delalande, *Les extraordinaires croisades d'enfants et de pastoureaux au Moyen Age* (Paris: P. Lethielleux, 1962); Norman P. Zacour, «The Children's Crusade», dans *A History of the crusades,* t. 2, *The Later Crusades*, éd. Kenneth M. Setton (Philadelphia- London, 1962), 325-342; etc.

[28] Voir par exemple Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter: die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)* (Berlin: Akademie-Verlag, 1962).

[29] Peter Raedts, «The Children's Crusade of 1212», *Journal of Medieval History,* 3 (1977): 279-324.

grande valeur, parmi lesquels F. Cardini,[30] G. Dickson[31] et P. Toubert.[32] Sans nier le caractère populaire de ces mouvements, ces historiens en soulignent en revanche la dimension proprement religieuse. Avant eux, déjà, P. Alphandéry et A. Dupront avaient mis l'accent sur les nombreux traits mystiques de ces mouvements qui traduisaient une dimension importante de la spiritualité populaire à tendance eschatologique, liée de plus à la vertu d'innocence que la religiosité du temps commençait à mettre à l'honneur.[33]

La coloration populaire de ces mouvements est donc aujourd'hui reconnue. Mais elle n'explique pas tout et ne résout pas le problème du sens qu'il convient de donner au terme *pueri*. Classe sociale ou classe d'âge? Quelques sources admettent que dans le groupe des *pueri* figuraient aussi des adultes, hommes et femmes, et même des vieillards;[34] parfois aussi des larrons et malfaiteurs qui, en se fondant à eux, ont pu profiter du mouvement de sympathie que ces *pueri* suscitaient de la part des populations locales traversées; certains auteurs les rendent même responsables de la triste fin des *pueri* qu'ils ont «trahi» par intérêt.[35] G. Dickson fonde sur ce fait son opinion selon laquelle l'idée de la totale exclusivité des jeunes enfants dans ces groupes serait apparue plus tard; il attribue cette interprétation à la «mythistoire» plutôt qu'à l'histoire.[36]

Tel n'est pas l'avis de P. Toubert qui, au contraire, souligne, à juste titre selon moi, l'insistance de la quasi totalité des sources, même les plus anciennes, sur la très grande jeunesse des participants de ces mouvements et plus encore de leurs

---

30 Franco Cardini, «Per una ricerca sulle crociate popolari», *Quaderni medievali*, 30 (1990): 156-168, position reprise et amendée dans Franco Cardini et Domenico del Nero, *La crociata dei fanciulli* (Firenze: Giunti Editore, 1999).

31 Gary Dickson, «Stephen of Cloyes, Philip Augustus, and the Children's Crusade of 1212», dans *Journey toward God: Pilgrimage and Crusade*, éd. B. N. Sargent-Baur (Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1992), 83-105; Gary Dickson, «La genèse de la croisade des enfants (1212)», *Bibliothèque de l'École des Chartes* 153 (1995): 53-102; Gary Dickson, «Innocent III and the children's crusade», dans *Innocenzo III, urbs et orbis*, Atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 sett. 1998, éd. Andrea Sommerlechner, vol. I (Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo e Società romana di storia patria, 2003), 586-597; Gary Dickson, *The Children's Crusade. Medieval History, Modern Mythistory* (Basingstoke & New York: Palgrave-MacMillan, 2008).

32 Pierre Toubert, «La croisade des Enfants (1212)», dans *I Mercoledì delle Accademie Napoletane nell'Anno accademico 2002-2003*, éd. Massimo Capaccioli, Antonio Garzya et Fulvio Tessitore (Napoli: Giannini, 2004), 81-103.

33 Paul Alphandéry et Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade,* t. I et II (Paris: Éditions Albin Michel, 1954; réédition, 1995, avec postface de M. Balard), 339-372.

34 Par exemple *Annales de Marbach* (avant 1230), MGH SS 17, p. 172; *Annales de Spire,* MGH SS 17, p. 84: «...magna peregrinacio tam masculorum quam puellarum, tam senum quam iuvenum, sed tantum de plebe...»; *Annales de Mortemer* (avant 1234), MGH SS 6, p. 467: «pueri et puelle cum aliquibus adolescentulis et senibus [...] processiones faciebant».

35 Cf. *Annales Coloniensis maximi*, MGH SS 17, p. 827; Aubri de Trois-Fontaine, *Chronica Albrici monachi*, MGH SS 23, p. 127: «Des ribauds les accompagnaient et de méchants hommes trompèrent toute cette armée au point que de ce grand nombre bien peu revinrent dans nos contrées».

36 Dickson, *The Children's Crusade* …, 33.

chefs charismatiques. Certaines précisent que la plupart d'entre eux étaient âgés de moins de douze ans; les auteurs s'étonnent aussi des vains efforts légitimes de leurs parents pour les empêcher de partir. L'accent mis sur la «jeunesse» des participants et des initiateurs de ces mouvements est donc manifeste et intentionnel. Plusieurs sources, par ailleurs, n'usent pas seulement du terme *pueri,* il est vrai parfois ambigu, mais aussi d'autres vocables comme *infantes*, dont le sens est en revanche univoque et désigne la prime enfance. Selon P. Toubert, qui a étudié le vocabulaire très précis de l'un de ces chroniqueurs (Albert de Stade) relatif aux différentes clases d'âge; cet auteur emploie régulièrement les mots *infantes, infantuli, pueruli* pour désigner des enfants en bas âge; puis *pueri* pour des enfants mineurs (moins de 14 ans), *adulescentes* jusqu'à 18 ans environ, puis *juvenes* jusqu'à 40 ans et enfin *maturi* au dessus de 40 ans. *Puer*, pour les garçons, s'applique à la période qui précède immédiatement l'âge légal du mariage et de l'adoubement (15 ans).[37]

On doit donc admettre que les chroniqueurs ont clairement perçu ces mouvements comme étant composés majoritairement de jeunes gens des deux sexes que nous appellerions aujourd'hui des adolescents; ils étaient dirigés par des enfants charismatiques plus jeunes encore, se réclamant d'une mission divine; ils ont été rejoints par des adultes qui semblent ne pas leur avoir été bénéfiques.

Ces jeunes des deux sexes sont aussi décrits comme de petits paysans, pâtres et bergères; ils quittent leur troupeau ou leurs outils agricoles pour prendre la route, en réponse à des appels qu'ils perçoivent comme venant de Dieu.[38] Il y a là une insistance inquiète qui a sans doute une signification religieuse, morale et sociale. Elle souligne une anomalie, une innovation à caractère subversif, voire révolutionnaire. La jeunesse des *pueri* est l'un des traits qui frappe les chroniqueurs. Au Moyen-Âge, ce sont les «anciens», les *seniores,* qui sont censés diriger. Le rôle prédominant des jeunes trouble ces auteurs ecclésiastiques qui y voient une inversion, voire une perversion de l'ordre naturel, tout comme leur départ malgré l'interdiction parentale. J'ajoute que ce sont aussi des jeunes *des deux sexes,* qui bravent ainsi la très forte mentalité sexiste admise dans l'Eglise; tous défient l'autorité ecclésiastique car ils se mettent en route sans son autorisation, sur un appel de Dieu, courcircuitant ainsi le clergé, comme le font les hérétiques que l'Église combat très rudement à cette même époque.

Quelle était l'ampleur de ces mouvements?

Les chroniqueurs notent tous aussi l'ampleur du phénomène. Ils se contentent souvent d'employer pour cela des termes imprécis mais évocateurs, parlant de «multitudes», de «foules innombrables», ou de «nombre infinis» des participants. D'autres vont plus loin et avancent des évaluations chiffrées:

---

[37] Toubert, «La croisade des Enfants (1212)», 93.

[38] Voir par exemple *Reineri Annales*, MGH SS 16, p. 665; *Chronicae regiae Coloniensis continuatio prima*, MGH SS 24, p. 17.

15.000, 20.000, 30.000 *pueri* pour le mouvement français.[39] Le groupe allemand semble du même ordre. Ogerio Pane, notaire communal de Gênes, évalue à 7.000 les jeunes «pèlerins» allemands des deux sexes qui, portant croix, bourdons et escarcelles, arrivent à Gènes le samedi 25 août 1212.[40]

On peut certes contester l'exactitude de ces renseignements. Les évaluations chiffrées de foules sont toujours contestables, à notre époque comme au Moyen-Âge. Mais ces évaluations sont ici cohérentes, et l'on doit admettre qu'il s'agissait de mouvements de grande ampleur, suscitant étonnement, stupeur, admiration ou crainte. L'exactitude des chiffres mentionnés et leur conformité à une réalité qui nous échappe nécessairement n'a pas grande importance.

Comment sont nés ces mouvements?

G. Dickson a attiré l'attention sur une initiative du pape Innocent III qui pourrait-être à l'origine du mouvement français. Au printemps 1212, il ordonne l'organisation, dans les églises, de prédications, liturgies, processions et litanies pour susciter des vocations pour les «croisades» espagnoles et albigeoises. A Rome, ces cérémonies ont eu lieu le 16 mai 1212, en France vers le 20 mai. Ces processions se déroulent sous la direction des clercs mais avec une forte participation de laïcs; les *pueri* (= les jeunes) placés en tête de ces processions, juste après les clercs, en deviennent bientôt l'élément dominant. Ils se donnent des chefs charismatiques, de jeunes bergers, Étienne de Cloyes en Île-de-France, plus tard Nicolas près de Cologne. Ils prennent la tête de mouvements à dimension essentiellement religieuse, qui traduisent les anxiétés des chrétiens du monde rural face aux funestes événements rappelés et déplorés par les prédicateurs, à savoir le désastre de Hattin et la perte de la vraie Croix, jamais retrouvée depuis 1187.

Le mouvement, toutefois, échappe vite au contrôle de l'Église, ne serait-ce que par sa destination, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Car les *pueri* n'ont jamais manifesté l'intention de s'engager contre les Maures en Espagne ni contre les cathares albigeois: leur but est manifestement la Terre sainte.

Les deux mouvements sont-ils liés?

Les dates mentionnées plus haut rendent possible l'hypothèse d'une naissance du mouvement en France; il se serait ensuite propagé en Allemagne. Ce n'est là qu'une hypothèse, difficilement vérifiable. Quoi qu'il en soit, ces

---

[39] Anonyme de Laon, *Chronicon universale*, éd. Alexander Cartellieri (Leipzig-Paris, 1909), 70; Aubri de Trois-Fontaine, *Chronica Albrici...*, MGH SS 23, p. 127; *Chronique de Barnwell* (vers 1225, dans Walter de Coventry, *Walteri de Coventria Memoriale*, éd. William Stubbs, t. II (London: Longman, 1873), 205.

[40] *Ogerii Panis Annales*, dans *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, vol. II, éd. Luigi Tommaso Belgrano et Cesare Imperiale (Genova: Tipografia del R. Istituto Sordo-Mudi, 1901), 123, en *Fonti per la Storia d'Italia*, ed.. Istituto Storico Italiano (Roma, 1901).

deux mouvements sont très proches et répondent à une même problématique: une angoisse de nature religieuse devant la situation d'une chrétienté privée de ses signes emblématiques et protecteurs, gages de salut dans ce monde et dans l'autre: Jérusalem, le saint Sépulcre et la Vraie Croix. Les prédicateurs de la croisade, depuis longtemps déjà mais plus fermement encore depuis 1187 et 1204, désignaient plus que jamais les responsables des échecs des croisés en Terre Sainte: l'orgueil des chevaliers croisés, leur suffisance, leur manque de confiance et de foi en Dieu. Les moines recruteurs prêchaient l'humilité et la repentance, et incitaient maintenant tous les chrétiens et non plus seulement les chevaliers) à répondre par un nouvel élan de foi sincère à l'appel du Christ, seul capable de procurer la victoire. Le mouvement des *pueri,* en France comme en Allemagne doit être replacé dans le cadre de cette problématique.

Quel était leur but?

Sur ce point, toutes les sources convergent. Loin de répondre aux appels et prédications organisées à cette date par l'Eglise pour des entreprises bénéficiant des indulgences dites de «croisade», les participants de ces mouvements affirment hautement que leur but est de traverser la mer pour aller en Terre Sainte, à Jérusalem, au Sépulcre du Christ, à son appel. Selon les *Annales de Jumièges* (rédigées entre 1213 et 1216), ces jeunes venant de Vendôme disaient qu'ils allaient «chercher Dieu».[41] Les *Annales de Mortemer,* qui narrent les premiers temps du mouvement français, décrivent les processions de ces jeunes des deux sexes, déjà accompagnés de femmes et d'adultes, portant croix et bannières et proclamant, en langue vernaculaire; «Seigneur Dieu, exhalte la chrétienté! Seigneur Dieu, rends-nous la Vraie Croix».[42] Selon la *Chronique de Barnwell,* les *pueri* rassemblés à Paris pour présenter au roi leur requête «disaient qu'ils devaient aller reprendre la Croix du Christ».[43] Matthieu Paris, plus tardivement, rapporte la clameur poussée par Étienne, «prétendument envoyé de Dieu»; il chantait «Seigneur Jésus-Christ, rends-nous la Sainte Croix», entraînant ainsi beaucoup d'autres à le suivre.[44] La *Chronique du monastère d'André* (Pas de Calais) décrit des multitudes d'enfants, venus de partout, marchant vers la mer Méditerranée; lorsqu'on leur demandait où ils allaient, ils répondaient «à Dieu».[45] Aller à Dieu en marchant vers la mer ne peut guère désigner autre chose qu'un «pèlerinage» (*iter*) vers Jérusalem.

Les *pueri* allemands ont la même destination. D'autres annales, toutes rédigées avant 1228, décrivent ainsi le mouvement suscité en Allemagne en l'an 1212

---

41 Annales de Jumièges, *Ex Annalibus Gemmeticensibus*, a. 1212, MGH SS 26, p. 510.

42 Annales de Mortemer, *Auctarium Mortui Maris*, MGH SS 6, p. 467.

43 *Chronique de Barnwell*,dans de Coventry, *Walteri de Coventria Memoriale*, 205.

44 Matthieu Paris, *Chronica majora* (Londres: 1874), t. 2, p. 558.

45 *Willelmi chronica Andrensis,* MGH SS 24, p. 754: «et versus mare Mediterraneum properantes cum a parentibus vel ab aliis interrogarentur, quo vellent ire, quasi uno edocti spiritu singuli et universi responderunt: " Ad Deum "».

par Nicolas de Cologne, mouvement qu'elles désapprouvent totalement: «Cette même année se leva un enfant nommé Nicolas qui rassembla une multitude d'enfants et de femmes avec laquelle il disait avoir reçu l'ordre d'un ange d'aller à Jérusalem pour délivrer la croix du Seigneur; il affirmait qu'il passerait la mer à sec comme l'avait fait le peuple d'Israël».[46] Une autre chronique va dans le même sens, soulignant au passage leur qualité de «croisés»:

> «Un enfant nommé Nicolas venu du pays de Cologne, accompagné de nombreux enfants et sur la suggestion de je ne sais qui, assurait pouvoir traverser la mer à sec [...]; sa réputation devint si grande qu'elle se répandit dans les villes et les villages; et tous ceux qui l'entendirent, filles ou garçons, quittant leurs parents, prirent le signe de la croix et se mirent en route pour passer outremer».[47]

Ils se considèrent comme des «pèlerins», des Jérusalémites. Plusieurs sources les décrivent munis de la croix, mais aussi des signes caractéristiques des pèlerins, bourdon et escarcelle.[48]

Quels étaient leurs liens avec l'Église?

La société médiévale est imprégnée de religiosité. L'idéologie dominante est évidemment celle que propage l'Église catholique romaine. La plupart des mouvements qui naissent alors sont suscités par elle ou naissent au contraire par opposition à tout ou partie de ses caractères et de ses doctrines. On a noté plus haut que le mouvement des *pueri* français, dirigé par Étienne de Cloyes, était probablement né dans la région de Vendôme, dans le diocèse de Chartres. L'Anonyme de Laon raconte en ces termes les débuts de ce mouvement qu'il croit avoir vite disparu après leur désavoeu par le roi de France, selon les conseils des maîtres de la faculté de théologie de Paris, récemment fondée:

> «La même année (1212) au mois de juin, un enfant (*puer*) nommé Étienne, pâtre de son métier, d'un village appelé Cloyes, près de la ville de Vendôme, disait que le Seigneur lui était apparu sous la forme d'un pauvre pèlerin et avait reçu de lui du pain et une lettre à remettre au roi de France. Lorsqu'il y alla avec sa compagnie de pâtres, il en vint presque 3.000 avec lui, de divers endroits de la Gaule. Le Seigneur fit par eux, près de Saint-Denis, de nombreux miracles, comme l'attestent plusieurs témoins. Il y eut aussi de nombreux autres enfants qui, en plusieurs lieux, furent tenus en grande vénération par la foule du commun parce qu'on croyait qu'ils feraient aussi des miracles. La multitude des enfants se rassembla pour se mettre en route sous la conduite de ce saint enfant Étienne. Tous le reconnaissaient pour leur maître et leur prince. Mais le roi, après avoir consulté les maîtres parisiens à propos de ce rassemblement

[46] *Annales Scheftlarienses maiores*, a. 1210-1228, MGH SS 17, p. 338.

[47] *Chronicon Ebersheimense*, MGH SS 23, p. 450. Voir aussi *Chronica regia coloniensis* (Hannover-Leipzig, 1880), MGH SS rerum germanicarum... 18, p. 234.

[48] *Ogerii Panis Annales*, p. 123.

d'enfants, reçu d'eux l'avis de les renvoyer chez eux. Et cette dévotion aux enfants se termina aussi facilement qu'elle était née».[49]

L'une des raisons principales de leur rejet par les théologiens de l'entourage royal est ici soulignée: Les *pueri* prétendent agir selon un mandat divin qu'ils disent tenir directement du Christ. Ils représentent donc un danger pour l'Église en place, qui risque se voir ainsi dépossédée de son rôle d'initiation et de direction, en quelque sorte «court-circuitée» par une relation directe entre Dieu et les masses populaires. Nicolas de Cologne, lui aussi, affirme avoir reçu mission divine: Il disait tenir son mandat d'un ange; il portait une croix en forme de Tau, «signe de sainteté et de miracle»; les *pueri* sont présentés comme se disant «divinement inspirés»; leur «rassemblement miraculeux» est parfois attribué à la magie; ils accomplissent en chemin de nombreux miracles, etc.[50]

Ce processus rapproche le mouvement des *pueri* des mouvements hérétiques qui, eux aussi de nature religieuse et issus de l'Église, s'en écartent cependant «par fidélité à Dieu» en désavouant ou condamnant certaines de ses initiatives, attitudes ou doctrines. Cette «déviance» pouvait aussi se manifester dans la prédication de la croisade

Ce risque était d'ailleurs apparu dès l'origine de la croisade, mais il avait été conjuré par les chroniqueurs français de la Première croisade. Selon une tradition volontairement ignorée par les sources dites «françaises» (mais bien attestée par Albert d'Aix, aujourd'hui réhabilité par la critique, et par quelques autres chroniques moins bien connues),[51] l'initiateur de la croisade ne serait pas le pape Urbain II, mais Pierre l'ermite. Lors d'un pèlerinage à Jérusalem avant 1095, Pierre aurait été scandalisé par la domination des musulmans sur les lieux saints de Jérusalem; le Christ lui serait apparu dans l'église du Saint-Sépulcre et lui aurait donné mission de revenir dans son pays (en France, près d'Amiens) pour y prêcher partout aux princes et aux chevaliers chrétiens de venir délivrer par les armes les lieux saints de Jérusalem et de libérer l'Église chrétienne d'Orient de l'emprise musulmane. Il aurait reçu du patriarche de Jérusalem des lettres confirmant sa mission. Pierre, débarqué à Bari, serait alors passé par Rome pour informer le pape de sa mission divine, puis aurait poursuivi son chemin et prêché la croisade dans diverses régions de France et d'Allemagne, recrutant de nombreux participants dans son expédition que l'on appelait jadis la «croisade des paysans». Le pape, en prêchant à Clermont et en France du sud dans sa tournée de propagande, aurait alors accompli sa promesse de diffuser

---

[49] Anonyme de Laon, *Ex chronico anonymi Laudunensis canonici*, HF 18, p.715, ou *Chronicon universale*, 70.

[50] *Annales Scheftlarienses maiores,* p. 338; *Gestorum Treverorum continuatio quarta*, MGH SS 24, p. 398; *Reineri Annales*, MGH SS 16, p. 665, etc.

[51] Voir sur ce point Albert d'Aix, *Historia Hierosolymitana*, éd. et trad. Susan B. Edgington (Oxford: Oxford Medieval Texts, 2007), confirmant plusieurs des positions de Peter Knoch, *Studien zu Albert von Aachen* (Stuttgart: Klett, 1966). Mise au point de la question dans Jean Flori, *Chroniqueurs et propagandistes. Introduction critique aux sources de la Première Croisade* (Genève: Droz, 2010).

lui aussi l'appel à la croisade selon les directives données par Dieu à Pierre.[52] Dans cette perspective, le pape joue un rôle subordonné. Il est réduit à un simple exécutant de cette mission divine communiquée directement par Dieu à un fidèle d'origine populaire.

Les sources françaises de la Première croisade, toutes très favorables à la papauté, occultent totalement cette prétendue mission de Pierre et ne retiennent de son rôle que sa dimension de prédicateur très charismatique de la croisade. Elles insistent au contraire sur l'échec des contingents très nombreux qu'il dirigeait, pour la plupart exterminés par les Turcs peu après leur passage du Bosphore, par l'effet d'une sorte de «jugement de Dieu». La croisade «efficace» et victorieuse, en revanche, à savoir celle des barons, est attribuée à la seule prédication papale.

La croisade de Pierre l'ermite, qui se voulait émaner directement de Dieu par une vision du Christ à un pauvre ermite itinérant, présentait à l'évidence un caractère subversif renforcé par le recours de ce prédicateur populaire à des phénomènes à caractère «merveilleux» cautionnant sa mission: lettres tombées du ciel, apparitions, signes célestes, miracles divers etc. On retrouve ces mêmes caractères dans le mouvement des *pueri*. L'Église «officielle» elle-même, par l'intermédiaire de ses prédicateurs dûment mandatés par le Saint-Siège, ne répugnait d'ailleurs pas, elle non plus, à utiliser de tels éléments «miraculeux». On le voit par exemple lors de la prédication de la 2ème croisade par saint Bernard de Clairvaux, de la 3ème par l'archevêque Baudouin de Canterbury, de la 4ème par Foulques de Neuilly, etc. Dans tous ces cas, dans la mentalité commune du temps, qu'elle soit ou non «orthodoxe», les signes et les miracles sont utilisés comme preuve de l'autorité divine du message prêché.

C'est ce que font aussi les *pueri*, comme le rapportent les chroniqueurs ecclésiastiques, pourtant presque tous hostiles à leur mouvement dont ils perçoivent le dangereux caractère subversif. La plupart de ces auteurs ne nient pourtant pas la réalité des signes et des miracles accomplis, mais en contestent l'origine. Ils écrivent en effet *après* l'échec de ces mouvements, échec qu'ils attribuent tout naturellement au désaveu divin. Du même coup, les miracles leur semblent devoir être attribués à d'habiles supercheries réussissant à tromper la masse inculte du petit peuple, ou à la magie, à la sorcellerie, à l'Antéchrist ou à Satan lui-même. Pour Matthieu Paris, par exemple, Étienne de Cloyes, qui se voulait mandaté par Dieu et que l'on croyait saint n'était qu'un vil imposteur manipulé par l'ennemi du genre humain, Satan, qui fit périr tous les *pueri*.[53] Il s'agit ici, à l'évidence, d'un jugement clérical porté a posteriori sur un mouvement laïc jugé par là-même dangereux, absurde, néfaste, et démontré comme tel par sa fin misérable, selon un jugement de Dieu. Cet argument était évidemment à double tranchant: les échecs répétés des croisades jusqu'à cette

---

[52] Sur la signification de cette mission revendiquée par Pierre, voir Jean Flori, *Pierre l'ermite et la première croisade* (Paris: Fayard, 1999); éd. en espagnol *Pedro el Ermitaño y el origen de las Cruzadas* (Barcelona: Edhasa, 2006).

[53] Matthieu Paris, *Chronica majora,* éd. Henry Richards Luard, t. 2, (London 1877), 558.

date pouvaient en effet donner lieu à une condamnation fondée sur le même principe. Ce fut effectivement le cas.

Une croisade pacifique

Là encore, toutes les sources convergent: les *pueri* ne présentaient aucun caractère d'expédition armée. Leur âge et leur origine sociale, la présence parmi eux de nombreuses femmes ou jeunes filles leur interdisaient le port des armes; aucune source ne mentionne quelque action violente de leur part, ni aucune intention d'aller combattre par les armes les Sarrasins en Terre sainte.

Ils n'en affirment pas moins leur but: délivrer les lieux saints, récupérer la Sainte Croix. Mais pour cela, au contraire des croisés qui ont jusqu'ici échoué, ils comptent uniquement, pour réussir, sur la puissance divine. De nombreuses sources soulignent par exemple que Nicolas et les siens étaient fermement convaincus de pouvoir traverser la mer grâce à un miracle de Dieu qui fendrait les eaux de la Méditerranée pour permettre leur passage «à pieds secs», comme Moïse le fit jadis de la mer Rouge s'ouvrant pour laisser passer les Hébreux.

Les chroniqueurs hostiles à ces mouvements, ont beau jeu de souligner après coup leur faillite. Pourtant, les sermons des prédicateurs ecclésiastiques et les exemples bibliques dont ils étaient émaillés prédisposaient –c'était bien leur but– à accepter la possibilité d'une telle intervention de Dieu en faveur de ses «petits enfants» qui avaient la foi. Les chroniqueurs défavorables aux *pueri* n'en témoignent pas moins, à leur manière, de la foi puérile, naïve mais forte de «cette expédition de jeunes et de stupides qui avaient pris la croix sans aucune réflexion»;[54] leur action n'aboutit à rien et ils furent dispersés, tués ou réduits en esclavage, «car elle ne relevait d'aucune autorité». L'argument suprême, une fois de plus, c'est donc celui de l'autorité institutionnelle: le mandat ne peut-être tenu pour divin que s'il est reçu comme tel par l'Église, en particulier par le Saint-Siège, qui détient l'autorité sur cette terre.

L'entreprise des *pueri* s'est donc perçue elle-même comme une «vraie croisade» par sa destination et son but. Avec croix et bannières, mais sans armes, ces jeunes ont pris la croix et le bâton des pèlerins; ils ont voulu aller à Jérusalem délivrer le Sépulcre du Christ et rendre aux chrétiens la Vraie Croix. Cette intention marque une sorte de retour à la conception populaire de la première croisade, dont elle a aussi la dimension eschatologique.

L'attente eschatologique

Sans être première dans les motivations diverses qui ont poussé les chrétiens à participer aux croisades «ordinaires» antérieures, la dimension eschatologique à caractère apocalyptique est bel et bien présente dans chacune d'entre elles.

---

[54] *Annales de Marbach*, MGH SS 17, p. 172; voir aussi *Hermanni altahensis annales*, MGH SS 17, p. 386.

On a pu relever de nombreux témoignages de ces attentes messianiques, eschatologiques ou apocalyptiques des croisés, attentes que les *pueri* ont eux aussi partagées.[55] On le voit particulièrement dans les relations des origines de ces mouvements et dans celles de leurs fins.

Il est très plausible en effet que cette attente ait pu contribuer à pousser les *pueri* d'Etienne de Cloyes à aller solliciter le soutien de Philippe Auguste, conformément au message qu'ils disaient avoir reçu de Dieu. Les ambitions du roi à jouer un rôle dans le plan de Dieu pour les derniers temps étaient en effet connues depuis l'époque de la 3ème croisade. Après la mort de son rival en 1199, Philippe a pu espérer remplacer Richard Cœur de Lion dans ce rôle.[56] Cette ambition n'a rien de surprenant. Elle a été partagée par la plupart des monarques majeurs de ce temps. Frédéric Barberousse, Richard Cœur de Lion, Henri VI et Philippe Auguste ont tous peu ou prou été influencés par l'interprétation eschatologique apocalyptique ancienne, remise à l'honneur par Joachim de Flore, malgré la prédominance spiritualisante et a-historique de saint Augustin; ils ont tous cru, un moment ou à un autre, qu'ils étaient appelés, en tant que monarques disposant de la puissance politique et militaire, à jouer un rôle dans l'accomplissement des prophéties annonçant le cours inéluctable de l'Histoire vers son accomplissement voulu de Dieu. Plusieurs textes, relatés par Rigord, circulent à cette époque en France; ils promettent au roi la domination universelle et voient dans son fils héritier, le prince Louis, le dernier empereur.

Césaire d'Heisterbach rapporte que Guillaume l'Orfèvre, adepte d'Amaury de Bène (issu lui aussi du diocèse de Chartres, comme Étienne de Cloyes), avait prédit, entre 1206 et 1210, que la fin des temps surviendrait dans moins de cinq ans: le petit peuple serait alors exterminé par la famine, les princes périraient par le glaive, les bourgeois seraient engloutis par la terre, et le feu du ciel consumerait les prélats de l'Église romaine, en qui il voyait les membres de l'Antichrist. Pour lui, la Babylone de l'*Apocalypse* désignait Rome et le pape était l'Antichrist qui irait bientôt siéger au Mont des Oliviers, à l'âge du Saint-Esprit: tous les royaumes chrétiens se soumettraient alors au roi de France Philippe Auguste et à son fils, qui en triompherait.[57] Or Amaury de Bène, en 1200, était devenu précepteur du futur Louis VIII, fils de Philippe Auguste. «Comme les Amauriciens, les *pueri* français semblent avoir eu une vision messianique de la monarchie capétienne, bien que leur héros ait été Philippe Auguste et non son fils», note avec raison G. Dickson.[58]

Cette interprétation eschatologique est toutefois devenue scabreuse et subversive par sa coloration hérétique. Entre temps, en effet, le contexte politique à changé. Amaury est mort en 1206; en 1210, Guillaume l'Orfèvre

---

[55] Voir Flori, *L'islam et la fin des temps*, 331 ss.

[56] Elizabeth A. R. Brown, «La notion de la légitimité et la prophétie à la cour de Philippe Auguste», dans *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, éd. Robert-Henri Bautier (Paris, 1982), 77-111.

[57] Césaire d'Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, Dist. V, c. 23, éd. Strange, 304-305.

[58] Dickson, *The Children's Crusade* …, 25.

et les disciples d'Amaury ont été accusés d'hérésie par l'archevêque de Sens, et sévèrement condamnés (parfois au bûcher) par les maîtres parisiens, ceux-là mêmes qui rejettent comme infondées les lettres, visions et prétentions d'Etienne de Cloyes, issu lui aussi de ce diocèse de Chartres.[59] On comprend mieux, dans ce contexte, les espérances initiales et les désillusions des *pueri* lorsque le roi refuse de soutenir leur mission prétendument divine et leur donne l'ordre de se disperser. Que faire? Certains ont obéi au roi et sont rentrés chez eux; d'autres, plus nombreux peut-être, ont obéi à la mission dont leurs chefs croyaient être divinement investis et ont décidé de la mener à bien en comptant désormais sur Dieu seul.

Les autres auteurs de nos sources suggèrent aussi l'existence de cette dimension eschatologique en rapportant leur destination: Jérusalem. Elle s'exprime encore plus clairement dans un texte il est vrai tardif sous sa forme présente (vers 1270), mais qui a pu être composé bien plus tôt. Bien renseigné sur Nicolas de Cologne, il se réfère à l'espérance affichée des *pueri*, soit avec une certaine sympathie nostalgique, soit au contraire avec ironie pour souligner leur échec et leur tragique destin par suite d'un jugement divin:

> «Nicolas, le serviteur du Christ, traversera la mer
> Et avec les Innocents il entrera à Jérusalem.
> Il traversera en toute sécurité la mer à pieds secs,
> Il unira chastement jeunes garçons et pucelles,
> Il accomplira en l'honneur de Dieu tant de choses
> Que retentiront les cris: paix, joie et louange de Dieu.
> Les païens et les perfides, il les baptisera tous.
> Dans tout Jérusalem, on chantera ceci:
> Maintenant, la paix est pour les chrétiens; le Christ va venir,
> Il glorifiera ceux qu'il a rachetés par son sang,
> Il couronnera tous les enfants de Nicolas».[60]

On peut hésiter entre ces deux interprétations, l'une défavorable et ironique, l'autre compatissante et nostalgique. Les deux interprétations n'en notent pas moins le caractère eschatologique du mouvement des *pueri*. Les rédacteurs des chroniques qui nous le font connaître mettent le plus souvent l'accent sur le caractère subversif de leur «croisade pacifique» vouée à l'échec à cause même de leur insubordination à l'autorité ecclésiastique, comme le résume Rainier de Liège: «Leur intention était de traverser la mer et de récupérer le Sépulcre du Christ, ce que les puissants et les rois n'avaient pas fait. Mais comme cette œuvre ne venait pas de Dieu, elle n'eut aucun résultat».[61] Ce que les auteurs de ces

---

[59] Voir sur ce point Nicole Bériou, *L'Avènement des maitres de la parole. La prédication à Paris aux XIIIe siècle* (Paris: Institut d'études jaugustiniennes, 1998), 48-58.

[60] *Anonymi Chronicon rhythmicum*, éd. W. Wattenbach, MGH SS 25, p. 350 ss.

[61] Rainier de Liège, *Reineri Annales*, MGH SS 16, p. 665. Voir aussi Anonyme de Laon, *Chronicon universale*, 70.

chroniques, reprochent aux mouvements étonnants qu'ils nous font connaître, c'est avant tout leur origine, laïque, naïve, inculte; c'est leur caractère subversif, sulfureux, voire hérétique, tant sur le plan social que religieux, puisqu'ils n'ont reçu aucune caution de la part de l'autorité ecclésiastique; c'est pourquoi ils soulignent leur destin tragique, preuve à leurs yeux du désaveu divin.

Quelques sources, pourtant, notent leur élan de foi, leur simplicité, leur sincérité naïve, et voient en eux des précurseurs d'un renouveau qui allait être orchestré et récupéré par la papauté en vue d'une nouvelle croisade. C'est le cas par exemple de l'auteur des *Annales de Rouen* qui évoque très brièvement les processions des *pueri*, accompagnées de chants et de prières demandant «Seigneur, rends-nous la Vraie Croix». Il ne mentionne pas l'échec de ce mouvement étonnant, mais y voit un présage de ce qui allait se passer l'année suivante, à savoir l'envoi par le pape Innocent III, dans ces mêmes régions de Gaule et dans toute la chrétienté, de son légat: le résultat fut que des multitudes d'hommes prirent la croix.[62] Selon cette interprétation, l'élan populaire des *pueri* anticipe et annonce la vaste prédication qu'Innocent III va lancer en 1213 dans toute la chrétienté pour la délivrance de la Terre Sainte. Cette prédication s'adresserait à toutes les couches de la société, sur des bases morales et idéologiques très proches de celles qui animaient les *pueri*.

A l'exception, bien sûr, de la non violence. La dimension eschatologique, en revanche, y est présente. La croisade prêchée par Innocent III est en effet une expédition militaire qui, selon lui, allait s'inscrire dans le plan de Dieu, puisque l'Ecriture prédisait pour bientôt la fin de la domination musulmane sur le monde et le triomphe de la chrétienté avant la fin des temps. Rappelons que selon l'interprétation originale du «chiffre de la Bête» donnée en 1213 par Innocent III, «... la fin de cette Bête approche, puisque selon l'*Apocalypse* de saint Jean, son nombre est arrêté à 666, chiffre duquel déjà environ 600 ans se sont écoulés».[63] Il ne restait donc plus qu'une soixantaine d'année avant la Fin des Temps et l'instauration du royaume de Dieu.

L'Église et la récupération idéologique des pueri

On trouve dans les sources relatives aux *pueri* d'autres indices de récupération idéologique de leur mouvement par l'Église institutionnelle. Contre toute attente, il n'est pas nécessaire de croire qu'elle a nécessité une lente maturation pour s'exprimer. On en perçoit en effet déjà les traces dans un sermon que l'on peut dater avec précision en 1213. L'auteur anonyme du sermon, issu du milieu des maîtres parisiens disciples de Pierre le Chantre, appelle à une nouvelle croisade armée pour la Terre Sainte. Il applique les instructions papales demandant de mettre l'accent sur la piété, la repentance, le don de soi et la participation unanime de tous les chrétiens à l'entreprise. Le prédicateur développe ce thème sur un fond de tension eschatologique et apocalyptique

[62] *Ex annalium Rotomagensium continuationibus*, MGH SS 26, a. 1212, p. 501.

[63] Innocent III, Encyclique *Quia major*, PL 216, col. 818.

fort bien perçue par Nicole Beriou:[64] il sent approcher le temps de l'Antéchrist et invite ses auditeurs à faire la paix entre eux, en ces temps troublés, en vue de l'action nécessaire.

Cette action est une croisade, une expédition militaire, et il veut susciter des guerriers en faisant référence aux valeurs féodales des chevaliers; il prend pour cela un exemple bien connu: le roi de France, pour combattre ses ennemis, obtient sans peine des chevaliers en rémunérant chacun d'entre eux 20 sous par jour, des sergents à cheval pour 10 sous, des piétons pour 5 sous... Or, le roi céleste, lui, leur offre la vie éternelle! Comment ne pas préférer entrer à son service?

Mais le prédicateur ne s'adresse pas seulement aux guerriers, selon l'esprit nouveau qu'Innocent III amplifie encore par la généralisation des prédications de prise de croix et des indulgences qui lui sont liées. Tous les chrétiens, d'une manière ou d'une autre, sont appelés à participer à l'expérience spirituelle de la croisade. C'est alors que l'auteur du sermon introduit l'exemple des *pueri* qui, dit-il, date de l'année précédente. Il compare l'ensemble du peuple chrétien appelé à prendre la croix à une plante irriguée par la sève de la foi. Lorsqu'elle commence à sortir de terre, dit-il, c'est le signe même que la sève l'irrigue et va se répandre dans tous ses rameaux. Cette plante, c'est le peuple chrétien; la terre, c'est le Christ qui lui donne la vie par la sève qui est la foi. Or, affirme le prédicateur parisien, ceux qui sont les plus proches de cette terre –donc du Christ qui vivifie–, ce sont précisément nos *pueri*, «ces petits enfants innocents qui prirent la croix l'année dernière»; après eux, les plus proches du Christ sont les pauvres, laïcs et clercs qui ont été vivifiés en prenant la croix. Le prédicateur espère bien qu'ils seront suivis par des puissants.[65]

La récupération idéologique du mouvement subversif des *pueri* est donc en marche dès son échec; elle l'est par un prédicateur parisien issu des milieux des maitres parisiens qui avaient d'abord vainement tenté de le dissoudre et de le marginaliser. L'élan spirituel de ces «petits», si souvent ridiculisé dans les sources cléricales, est ici exalté en tant que manifestation de foi humble et sincère, premiers récepteurs de la foi vivifiante du Christ qui irrigue toute l'Eglise. Leur mouvement annonçait, comme le relève précocement ce sermon, un réveil des consciences, prémice d'une nouvelle prédication de croisade que le pape Innocent III voulait précisément lancer en 1213.

Richer de Senones, lui aussi, manifeste une certaine empathie envers ces enfants des deux sexes qui voulaient gagner la Terre Sainte comme l'avaient fait jadis les fils d'Israël après avoir traversé la mer Rouge; nourris par les populations qui voyaient en eux des «pupilles et orphelins de Dieu», ils traversèrent les Alpes, vinrent à Gênes et Pise pour trouver des navires; ils n'en trouvèrent pas, et la plupart, dans leur errance, moururent de faim et restèrent sans sépulture. L'auteur les compare aux Saints Innocents, morts pour le Christ sous Hérode;

---

[64] Bériou, *L'Avènement des maitres*..., 68. Texte latin transcrit p. 68, note 217.

[65] Sermo «Quis Consurget», daté de 1213, MS Paris, BNF, n.a.l. 999, f. 234.

car dans cet âge tendre, ils ont subi des souffrances et une mort plus dure que ces innocents de l'époque du Christ, qui périrent par le glaive en un instant, alors que la faim tue après de longues tortures. Il ajoute: «On ne sait pas encore ce qu'annonce un fait aussi inouï».[66]

Les *Annales de Stade,* rédigées vers 1240, racontent comment les *pueri*, venant de partout – «sans chef», précise l'auteur, seul à escamoter le rôle des «enfants inspirés» –, allaient à Jérusalem pour y reprendre la Terre Sainte. Apprenant leur détermination, le pape aurait dit: «Ces enfants sont pour nous des reproches; car eux, ils courent pour récupérer la Terre sainte, alors que nous, nous dormons».[67] Il ajoute qu'on ne sait pas ce que sont devenus ces enfants; ceux qui sont revenus chez eux disent même qu'ils ne savaient pas pourquoi ils avaient entrepris cette marche! Ils n'en sont pas moins des exemples par leur volonté d'aller reprendre la Terre Sainte. Ils ont servi à éveiller les consciences et ont inspiré Innocent III.

Le récit d'Aubri de Trois-Fontaines, rédigé vers 1232, a pu subir des retouches –mais lesquelles? – en 1260 et 1295. Il raconte comment les *pueri*, à Marseille, s'embarquèrent sur sept nefs, dont deux firent naufrage sur l'ile de Saint-Pierre-ad-Rupem; ils y sont morts et quelques années plus tard, Grégoire IX (1227-1241) y fit édifier en leur honneur l'église des Nouveaux-Innocents. Les corps des enfants rejetés par la mer reposent, écrit-il, dans cette église où, encore bien conservés, ils sont montrés aux pèlerins. Par de tels moyens, la papauté cherche donc à «récupérer» à son profit le mouvement anarchique, laïc, subversif et généralement rejeté par le clergé, que fut la «croisade des enfants» en l'associant désormais au culte des Saints Innocents qui se développe alors.[68]

Aubri ajoute que les *pueri* des cinq autres nefs furent livrés aux Sarrasins comme esclaves. Cependant le pape donna des ordres en faveur de ceux qui parvinrent à échapper à ce sort afin que, parvenus à l'âge adulte, ils puissent passer la mer comme croisés. Entendons par là comme combattants, car ils avaient déjà pris la croix. La récupération, ici, atteint son climax, puisque ces enfants, partis de leur propre chef à l'appel, croyaient-ils, de Dieu mais contre l'avis de l'Église, sont jugés dignes, par leur mort, d'être assimilés aux martyrs; et les survivants accomplissent leur vœu d'aller libérer Jérusalem dans le cadre, cette fois, de la croisade institutionnelle cautionnée par la papauté: une croisade armée.

Paradoxe: ces jeunes chrétiens laïcs qui, contre l'avis du clergé, avaient pris la croix pour rejoindre pacifiquement le Christ et reprendre par la foi sa Croix et son Sépulcre se voient d'abord condamnés, puis réhabilités en abandonnant cette option pacifique et en se muant en guerriers combattants sous les ordres du

---

[66] Gesta Senoniensis Ecclesiae, MGH SS 25, p. 301.

[67] Annales Stadenses, MGH SS 16, p. 355.

[68] Voir sur ce point Cardini et del Nero, *La crociata dei fanciulli*, 17-19 et n. 7 et 10, et plus récemment Christian Grasso, «La memoria contesa dei novelli innocenti», dans *Un maestro insolito: Scritti per Franco Cardini* (Firenze, 2010), 83-100.

pape. Ainsi, la «fausse croisade» pacifique des *pueri* annonçait la «vraie croisade» guerrière d'Innocent III, prêchée un an plus tard.[69]

Ironie de l'histoire évolutive des doctrines.

Conclusion

Elan de foi, signe prémonitoire, vivant reproche à l'immobilisme des puissants et du clergé... ce mouvement des *pueri*, selon les autorités ecclésiastiques et particulièrement les prédicateurs de la 5ème croisade, était pourtant à leurs yeux voué à l'échec pour deux raisons majeures: comme l'hérésie, il mélangeait les responsabilités et les fonctions. Pour les autorités ecclésiastiques romaines, la prédication de la croisade est en effet l'affaire de l'Église et plus encore du pape, qui seul a l'autorité de la proclamer. Il faut donc que l'Église prenne en main la prédication de la croix, le recrutement et la conduite de l'expédition. C'est une action militaire de reconquête qui, prêchée par Rome, est confiée par elle à des professionnels de la guerre. Les *inermes*, enfants, femmes, vieillards et malades, ne doivent pas y prendre part directement. Il est de leur devoir, cependant, de s'associer à l'expédition et d'y contribuer par le don d'une partie de leurs biens. Ils reçoivent pour cette participation financière des «indulgences», récompenses spirituelles tarifées auxquelles, notons-le, les *pueri* ne font jamais allusion, pas plus que leurs détracteurs.

Les *pueri* étaient des petits, des humbles, de pauvres enfants qui, par leur âge et leur dénuement, ne pouvaient aucunement prendre part à une telle «croisade» en armes. Ils ne le pouvaient pas davantage par le don de richesses qu'ils ne possédaient pas. Leur mouvement était un défi contraire à la «sagesse du monde», une tentative de réalisation de l'impossible.[70] Un acte de foi pacifique, totalement évangélique, contraire à toute logique rationnelle et humaine, prenant à la lettre les enseignements, les paraboles et les promesses du Christ de l'Évangile.

Les *pueri* se sont assimilés à ces «petits enfants» que le Christ accueillait alors que ses disciples voulaient les écarter; à ces bergers qui l'avaient reconnu comme leur Sauveur alors que les Grands de ce monde le méprisaient. Ils ont pris au sérieux les messages des prédicateurs de la croix qui accusaient les puissants et les chevaliers de l'aristocratie d'avoir jusqu'ici, par leur orgueil, leur suffisance, et leur confiance excessive en leurs propres forces causé l'échec des croisades antérieures. Ils ont voulu répondre à cet appel à la «foi des humbles». Ces «petits» estimaient qu'après l'échec des croisades en armes entreprises par les princes, les nobles et les chevaliers, Dieu avait jugé que les puissances de ce monde étaient incapables de reprendre les lieux saints et avait, à leur place, élu les pauvres et les faibles pour accomplir cette mission. Mais cette fois sans

---

[69] Sur les rapports entre la «croisade des enfants» et Innocent III, voir Dickson, «Innocent III and the children's crusade», 586-597.

[70] Cf. Dickson, *The Children's Crusade* …, 27.

armes, par la seule confiance en la toute puissance divine, selon les promesses habituelles des prédicateurs puisées dans les Écritures.

Ils voulaient mener, en quelque sorte, une «croisade évangélique». A coup sûr irréaliste, leur tentative était à la fois pacifique, messianique et eschatologique. Dans le droit fil de l'Évangile, mais à contre-courant de l'histoire politique et de l'évolution de la doctrine ecclésiastique romaine.

7

Más allá de la ley

Hanz Gutiérrez
Facoltà di Teologia. Villa Aurora, Florencia (Italia)
h.gutierrez1@villaaurora.it

En este breve ensayo se quiere dialogar con el libro *Más allá de la Ley*.[1] El libro del Dr. Badenas es un libro de exégesis y de teología bíblica, en el que se articula una paradoja fundamental: de un lado, la afirmación de la validez de la ley como realidad insuperable y, de otro lado, la reivindicación de la necesidad de no limitarse a ella. El concepto hegeliano de *Auf-hebung*[2] podría ayudar a explicar esta paradoja sino fuera por el hecho de que a diferencia del concepto bíblico de ley, el Aufhebung es incapaz de describir una verdadera novedad, es decir un "más allá" del sistema al cual se refiere y en el cual nace. La Aufhebung afirma solo la dialéctica de los elementos dentro el sistema y el sistema en sus elaboraciones continuas y siempre más sofisticadas, pero no la real posibilidad de superarlo. En este sentido la descripción que de la ley hace este libro, es más útil, más innovadora y de más pertinencia existencial. Este libro no podría de ningún modo ser catalogado como criptonomianista porque evidencia en modo irrefutable el límite de la ley, de toda ley. Pero tampoco podría ser descrito como antinomianista porque en su basamento afirma el hecho que solo si se sigue la ley podemos ir más allá de ella. Esta intuición fundamental del libro, articulada en diálogo y por una lectura cuidadosa de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamentos, se la quiere dilatar a un ámbito más amplio, el ámbito sociocultural. ¿Qué cosa puede, en este ámbito humano más basto, significar este paradójico "más allá" de la ley en virtud de la misma ley?

"Más allá" de la ley: Combatir la ilegalidad

Un primer significado del "más allá" de la ley es un significado negativo. De hecho, "más allá" de la ley, hay solo caos. Sin embargo, el caos paradójicamente no está formado solo de desorden y de transgresión. En su interior puede habitar un cierto orden, pero que será siempre un orden parcial y sectorial no un orden orgánico y de conjunto. Para descubrir y desenmascarar el desorden

---

1 Roberto Badenas, *Más allá de la Ley* (Madrid: Safeliz, 1998).

2 *Auf-hebung*, según Hegel, describe el hecho de superar algo incluyéndolo en una síntesis superior de modo que no se verifica una cancelación efectiva sino más bien una transformación del evento superado.

parcial, de las partes, y sobre todo el desorden del conjunto, el desorden del sistema, hay que necesariamente recurrir a la ley. Sin la ley no solo no hay orden; tampoco hay desorden. En medio al desorden es difícil saber cual es la esencia del mismo porque falta el elemento de comparación, el espejo que permita observar la realidad con una perspectiva esclarecedora. Este primer significado del "más allá" de la ley en realidad es un "antes de" la ley. Antes que aparezca la ley hay solo desorden y confusión. De algún modo la ley es y debe ser siempre trascendente a la realidad a la cual se aplica. Si fuese solo inmanente le faltaría esa perspectiva exógena que permite describir cabalmente una situación tal como es. Sin la ley faltan los límites precisos a los actores y a los eventos. Las entidades y las experiencias se superponen, se confunden, acaban ahogándose mutuamente. La ley, con los límites estructurales que establece, además de hacer visibles los perfiles específicos de elementos, personas y situaciones, hace posible el reconocimiento y el diálogo entre ellos. Gracias a la ley y a los límites que establece es posible saber quién soy, quién está delante de mí y cuál es la perspectiva de nuestra relación y diálogo. En este sentido, la ley no es un límite que limita sino más bien un límite que define y crea identidad. Una entidad ilimitada, sin ley, es indefinida e imprecisa y fácilmente acaba siendo anónima, abstracta e insignificante. Este mundo indefinido, confuso y caótico que precede a la ley no cede su lugar fácilmente. La afirmación de la ley contra el desorden se configura entonces necesariamente como una lucha. Es la lucha de la legalidad contra la ilegalidad. Solo buenas leyes pueden vencer esta lucha. No cualquier ley puede hacerlo. Hay un tipo de ley que no logra vencer verdaderamente esta lucha aunque lo pretende y aparenta. Es la ley que se detiene en sí misma, la ley que es incapaz de indicar un "más allá". La ley que renuncia a indicar este horizonte se llama legalismo. El autentico "más allá" de la ley por lo tanto no es ni ilegalidad, ni legalismo. La ilegalidad y el legalismo no representan un verdadero "más allá", no ofrecen una verdadera alternativa. El legalismo es, con respecto a la ilegalidad, un "más allá" demasiado corto. Pero también la ilegalidad, como protesta contra el legalismo opresor, es la reivindicación de un "más allá" ciego e infértil. Contra la ilegalidad, mundo del desorden sin "más allá", y contra el legalismo, reino del orden con un "más allá" corto y rígido; la legalidad, reino de las buenas leyes, es el ámbito del reconocimiento de límites mutuos y necesarios que hacen posible la vida, el diálogo y la historia.

La realidad desordenada que la ley intenta ordenar y disciplinar, haciendo posible la vida, es un realidad en movimiento. Frente a las leyes, paradójicamente el desorden profundo no mengua sino tiende a crecer y sobre todo a trasformarse. La paradoja de las leyes, incluso de aquellas que son buenas, es que de un lado ellas logran contrastar el desorden, un tipo de desorden al menos, pero por otro tienden a fomentarlo porque obligan al desorden a cambiar de forma, a volverse más sofisticado. Por este motivo, una buena ley es una ley que se sabe reformar continuamente y que es capaz de dar vida a nuevas leyes. Frente al desorden que se trasforma debe poder relucir una ley que pueda y sepa actualizarse aún más y mejor. Un libro y un autor que nos recuerda la necesidad

y la importancia de este proceso positivo de actualización de las leyes es el libro más reciente de L. Battaglia, filósofa y bioeticista de la Universidad de Génova. En su libro *Bioetica senza dogmi* (Bioética sin dogmas)[3] Battaglia nos recuerda que los derechos humanos, leyes fundamentales y primarios para todos los seres humanos, lamentablemente no son una conquista completada en el siglo XIX. Los derechos humanos de primera generación (derechos políticos) que han dado el voto a las masas, excluidas hasta ese entonces de la vida pública, rápidamente se volvieron insuficientes porque concomitantemente con esos derechos aparecieron nuevas formas de injusticia y de alienación. Con los derechos humanos de la segunda generación (derechos sociales) se trató de reivindicar el hecho que no bastaba con votar para ser plenamente un ser humano, sino que a esto se tenía que añadir el derecho de poder trabajar, de tener acceso a la instrucción o al sistema sanitario para los cuidados básicos. Pero con el paso del tiempo incluso estos derechos innovadores se volvieron insuficientes porque una nueva realidad se estaba delineando y estaba tomando forma, trayendo consigo nuevos tipos de amenazas y de desafíos a los cuales se tenía que hacer frente de una nueva manera. Los derechos humanos de tercera generación (derechos del desarrollo y de solidaridad planetaria) nos recuerdan que la paz entre los pueblos es un derecho esencial como el derecho de votar, que el crecimiento en algunos países no puede comprometer el crecimiento en otros y sobre todo que el crecimiento económico e industrial tiene que ser un crecimiento sostenible que no ponga en jaque el medio ambiente que además de ser un bien planetario de todos los pueblos en el presente, es también un bien que pertenece a las generaciones futuras. Pero mientras combatimos todavía para consolidar plenamente los derechos humanos de tercera generación, aparece ya otra batalla, una batalla más sofisticada y paradójica; la batalla por la libertad sobre nuestro propio cuerpo. Estos son los importantes derechos de cuarta generación que son derechos por la libertad en el campo biológico, los derechos bioéticos. Se trata de defender, en este nivel, no solo la posibilidad de tener acceso democráticamente a las terapias nuevas y recientes que la técnica y la medicina ponen a nuestro alcance sino también de defender la libertad de decidir nosotros mismos sobre el destino de nuestro cuerpo, de nuestra vida, de nuestra muerte y no permitir que los poderes fuertes antiguos o modernos (estado, iglesia, medicina o la ciencia) lo hagan en nuestro lugar.

Esta capacidad y deber de la ley de renovarse continuamente frente a contextos y nuevos desafíos tiene un fuerte paralelo bíblico. Las leyes en la Biblia, de hecho, son actualizadas continuamente. Los profetas actualizan la Torá ante una situación nueva. El peligro para el pueblo en ese entonces no viene ya del pasado sino del futuro. La destrucción está llegando y hay que prepararse. Jesús defiende la pertinencia de la ley actualizándola (Mateo 5) porque paradójicamente el peligro viene, esta vez, de la ley misma, o mejor dicho de una visión estrecha de su significado. Jesús está actualizando la ley frente al

[3] Luisella Battaglia, *Bioetica senza dogmi* (Bari: Rubbettino, 2010). La profesora Battaglia ha presentado este libro en Villa Aurora (seminario adventista italiano) en marzo del 2011.

problema del legalismo. Pablo mismo, más que una abolición de la ley, proponía una afirmación de la ley a través de una nueva lectura de la misma porque el cristianismo naciente corría el riesgo de volverse un anexo, una secta del judaísmo, sin un "más allá". Pero la prueba más clara de la vocación irreversible de toda ley bíblica a ser actualizada lo da el mismo Pentateuco, el primer grupo de libros de la Tanaj[4] hebrea conocido como la Torá. El Pentateuco, la Torá es la narración de una ley que se mueve, que vive y sobrevive solo modificándose y actualizándose, meditando y reflexionando profundamente sobre sí misma en relación a los eventos nuevos de la historia hasta el punto de poder y deber hablar en el Pentateuco de dos leyes. Éste es el significado del Deuteronomio. Para el Deuteronomio una ley que se actualiza no es una ley que se reniega sino más bien una ley que decide estar viva. Una ley que no se actualiza es una ley que muere. El Deuteronomio afirma y describe la legitimidad de este proceso. La presentación de los Diez Mandamientos en Éxodo capítulo veinte y Deuteronomio capítulo cinco demuestran este hecho de un modo claro y convincente. En el primer caso la ley es dada en un contexto de creación en el segundo en un contexto de redención. Dos generaciones diferentes de israelitas son los interlocutores y destinatarios de estas dos formulaciones (Deuteronomio 5:3) y no puede ser de otra manera. Hay principios eternos pero las leyes tienen que ser siempre nuevas.

"Más allá" de la ley: Luchar por la justicia

A la ley como objetivo de vida debe seguir la justicia como objetivo de la ley. Si esto no sucede nace el legalismo, es decir, la ley como meta de sí misma; la ley por la ley. Antes de la ley, en el caos, se desconocen las personas porque se ignoran los derechos primarios y específicos de cada uno mientras que en el legalismo, religioso o laico, se oprime a las personas porque se las considera solo como objetos de ley o solo como sujetos a deberes y a vínculos formales. En este caso la ley no indica un "más allá". Se ha vuelto estéril. El primer "más allá" positivo que la ley afirma y promueve son las personas. En el caso específico de los Diez Mandamientos la exégesis de Jesús es evidente y clara. Su objetivo es mostrar las personas y ponerlas en evidencia como realidad irreversible de toda historia humana: el prójimo y Dios. Es verdad, las personas existen solo gracias a las leyes: leyes biológicas, leyes jurídicas, leyes sociales, leyes de relación. Éste es un hecho incontrovertible. Pero al mismo tiempo es incontrovertible el hecho que las personas son y poseen algo que va "más allá" de las leyes que las rigen y fundan. La ley es un elemento necesario pero al mismo tiempo insuficiente para describir la esencia de los seres humanos. La ley describe, por esencia, una regularidad, una constante. La persona, al contrario, encarna la capacidad y la posibilidad de romper esa regularidad a través de la creación de una sorpresa. Allí donde no hay sorpresa no hay persona. Ninguna

[4] Tanaj representa las tres secciones de la Biblia hebrea conocidas como Torá (Pentateuco), Nebiim (los profetas), Ketubim (los otros escritos).

persona puede ser la copia de otra o de algo que ya existió. Cada persona rompe la regularidad de la historia con su unicidad y su especificidad. En este sentido toda ley debe tender, debe aspirar y hacer posible el nacimiento de la persona como evento único e irrepetible. Ninguna persona puede realmente sustituir a otra como ninguna persona puede extenderse en otra. La nobleza de la ley reside en este objetivo. La ley debe estar al servicio del ser humano y no el ser humano al servicio de la ley. En este sentido la vocación de toda ley es establecer la justicia como reconocimiento pleno de cada persona. Reconocer formalmente alguien sin hacerle justicia significa desconocerlo. Solo la justicia es la prueba del reconocimiento concreto y cabal de las personas. Vivir en un sistema, una ciudad o un estado justo significa encontrar un lugar propicio para ser reconocidos como tales. Pero la justicia no es solo una categoría ética que califica una acción. También es una categoría social que describe una convivencia. La justicia no puede limitarse a ser una categoría individual. Ella es necesariamente una categoría colectiva porque el reconocimiento que me da como individuo tiene que concedérselo también a los demás que son como yo. No la persona en singular, sino las personas en plural, es decir las comunidades, los grupos y las sociedades, encarnan la plenitud de la justicia como verdadero "más allá" de la ley. Decir personas significa promover la convivencia, las relaciones, el respeto mutuo, la reciprocidad, la posibilidad de interacciones adecuadas, en una palabra, la justicia. Una vida y una sociedad ordenadas pueden ser profundamente aberrantes e injustas. La justicia va más allá del orden social porque lucha por un horizonte más basto y específico donde a cada uno le sea reconocido lo que es suyo.

¿Cómo lograr que la justicia sea el resultado final de una sociedad que respeta las leyes? El filósofo y politólogo norteamericano John Rawls con su importante obra *Teoría de la justicia*[5] da una indicación específica al respecto. En primer lugar Rawls considera que el concepto de justicia debe ser prioritario y preferido al concepto de "bien". Si la sociedad se organiza privilegiando la categoría de "bien" y la maximización de éste, como lo hace el utilitarismo, fuertemente criticado por Rawls, cualquier sociedad necesariamente acaba siendo desigual e injusta. Porque en este caso basta que la suma del "bien" total crezca, independientemente de la distribución desigual de éste, para que el proceso de producción y de desarrollo sea validado y reconocido como eficaz. En segundo lugar, Rawls elabora dos principios que contribuyen al establecimiento de la justicia. El primero, es el *principio de igualdad* según el cual cada persona puede revindicar para sí misma la más amplia gama de libertades a condición que las mismas oportunidades sean garantizadas a los demás. El segundo, es el *principio de desigualdad* según el cual las desigualdades económicas o sociales, por ejemplo, en la distribución del poder y de la riqueza, son justas, relativamente, solo si crean beneficios compensativos para todos, en particular para los que más sufren las desventajas del sistema. No el *máximo bien* sino la *justa distribución* de las riquezas y de las oportunidades caracteriza una sociedad

[5] John Rawls, *Teoría de la justicia* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998).

civil y respetuosa de las leyes. Éste "liberalismo democrático" de Rawls ha revolucionado el pensamiento político los últimos cuarenta años y en distinta medida ha sido considerado e incorporado en el programa de los gobiernos liberales de derecha como en los gobiernos democráticos de izquierda. Su fuerza reside en el hecho de superar una visión sociopolítica que parte y se detiene en el individuo como elemento primario y absoluto y sobre todo porque reintroduce en política elementos éticos que habían sido relegados al margen como irrelevantes. La sociedad no puede limitarse a ser solo moral, ella tiene que necesariamente aspirar a ser políticamente justa tratando de distribuir equitativamente, entre todos sus miembros, los recursos y la riqueza que produce.

También en la Biblia, en el Antiguo Testamento, encuentra eco esta visión de la justicia como cumplimiento de la ley. Tal perspectiva está sobre todo presente en los profetas, segundo grupo de libros de la Biblia hebrea (Nebiim). Los profetas tratan de mostrar al pueblo que hay un "más allá" de la ley que se concretiza específicamente en la promoción y en el establecimiento de la justicia. La ley por la ley o la obediencia ciega de la ley lleva a aberraciones que contradicen la vocación de la ley de crear un mundo justo y equitativo. Por este motivo el primer nivel de evaluación del éxito o del fracaso de la ley es dado por la justicia que ésta sepa crear e introducir en el sistema. La justicia de los profetas sin embargo no es una justicia individual sino una justicia social, una justicia de las estructuras del sistema. No las acciones privadas sino los paradigmas estructurales deben ser tocados por la justicia. Si esto no sucede la ley se vuelve, en el mejor de los casos, instrumento de formalismo y en el peor de los casos, medio sofisticado de opresión y de alienación. Pero los profetas no se limitan a hablar de justicia distributiva. No basta dar a cada uno lo suyo o reponer las cosas en su lugar. La justicia para ellos tiene que ser redentora y dar inicio a un sistema nuevo. Si así no fuese la sociedad se volvería inmóvil y reforzaría sus propias anomalías. Bastaría con restituir a cada uno lo que le corresponde, garantizando al que tiene poco como al que tiene mucho la salvaguardia y conservación de un patrimonio y de una riqueza inamovibles. Se perpetuarían de esta manera las asimetrías y las diferencias estructurales haciéndolas acrecentar con el tiempo aún más hasta crear injusticias estructurales que desafíen el tiempo. La justicia redentora, en cambio, va un paso más allá porque distribuye a las personas lo que éstas no se merecen en un acto de generosidad y confianza suplementario y gratuito. Solo así el sistema puede ser sanado y regenerado desde la base, dando lugar a un nuevo tipo de relaciones y de interacciones. El "más allá" de la ley, centro del mensaje de los profetas, por lo tanto va "más allá" de la ley como ley y "más allá" de la justicia retributiva que se limita a defender la equidad en un sistema que puede seguir siendo sofisticadamente injusto o solo parcialmente reformado, apuntando en cambio a una condena irreversible del sistema y al anuncio de la instauración de un sistema completamente nuevo.

Más allá de la ley: Promover la vida

El "más allá" de la ley no se limita a la justicia. A la justicia se añade la vida. La ley es promotora de vida. Ésta es su vocación principal. Como con la justicia y la ley, hay una relación dialéctica entre la vida y la ley. La vida depende de la ley pero no puede ser reducida a ella. Con la vida aparece un plus, un suplemento que la ley es incapaz de decir o articular por sí misma. Lo puede solo señalar, indicar como horizonte, ser un signo precursor. En este sentido la ley es una condición necesaria pero al mismo tiempo insuficiente para explicar la vida. ¿Qué cosa añade la vida a la ley? Se mencionan en este contexto cuatro características: novedad, belleza, fertilidad y vulnerabilidad. Crear novedad es la capacidad de introducir en el mundo algo único, algo que existe por la primera vez. La vida se expresa siempre en singular. Una vida media o una vida estadística son una media vida porque para ser vida plena tiene que osar introducir en la historia una ruptura. Esto es el nacimiento; ruptura, nuevo inicio, aventura insólita, un nuevo ser que aparece y descompone el orden reinante. Jacob no fue una copia de Noé y ni siquiera de su abuelo Abrahán. Buena parte de la vida de Jacob puede ser explicada por lo que le precedió, por sus antepasados o por el contexto en el que vivió, pero no todo. En este sentido toda vida aparece como superflua porque no es causada, en su especificidad, por algo que la precede. Puede y tiene que ser condicionada, influenciada, tocada, impregnada por situaciones y agentes concomitantes o preexistentes, pero si es vida no puede ser determinada en modo absoluto. La vida humana en su esencia es contingente e innecesaria. Hubiese podido no existir. No tiene obligación de presencia. Ésta es su riqueza. Si una vida se volviese necesaria y automática, se volvería vida de ley pero no vida "más allá" de la ley. La vida es también belleza. La belleza "de la ley" es armonía y simetría. Es belleza en un contexto de belleza. Todo la presupone y la impone como continuidad de una belleza que la circunda. No así la belleza de la vida que siempre indica un "más allá". Esta belleza es diferente, es asimétrica y sorprendente porque aparece a contracorriente, contra y "más allá" de las previsiones. Es imprevista, irregular, inesperada. Aparece en medio de la brutalidad y de lo que es feo, al lado de la desesperación y de la angustia, en el centro de la derrota y del conflicto, contradiciendo tenazmente todo lo que parece negarla. En este sentido la belleza de la vida es superflua e innecesaria en el contexto del cual emerge. No sirviendo a nada de lo viejo sirve a todo de lo nuevo. Es una belleza con vocación nueva. Abre pistas y horizontes. Es esperanza. La vida es también vida fértil. Produce frutos y deja huellas, engendra eventos y actores nuevos, introduce tramas inéditas y circunstancias sorprendentes. La vida no tiene temor de morir sino más bien de vivir sin engendrar vida, es decir de volverse infecunda. Ser fértil significa llevar a término el propio proyecto. El fruto de la vida es el resultado no solo de un parto, de un inicio, sino también el resultado de una atención continua y cuidadosa hasta el efecto final, hasta el pleno desarrollo. La vida no es avara ni calculadora, no se detiene en el beneficio o en el frío resultado. Ella siembra siempre con abundancia y con gozo. Pero la vida no solo es generosa consigo misma, con sus propios frutos. Lo es sobre

todo con otras vidas. Se deja alegrar por otras vidas, esa es su alegría mayor. En este sentido la vida tiene ella misma un "más allá". Este "más allá" es la vida nueva que crea por donde pasa. Todo lo que toca renace, todo lo que mira reflorece. Su vitalidad es contagiosa. Es irrefrenable en esto. No puede evitarlo. Donde va se vuelve misionera y testigo de algo nuevo. Lucha y promueve, sufre y cree que allí donde la vida es amenazada, negada o suprimida, ésta puede reaparecer y florecer otra vez. Estar a su lado necesariamente nos hace vivos. Esta vocación por la vida la hace también frágil. Así como es vulnerable al inicio lo es también durante todo el recorrido. Nace en la fragilidad y perdura en la fragilidad. La vulnerabilidad de la vida no es una imperfección técnica de su funcionamiento ni un error estructural en su producción. Es signo de su apertura a la relación. La vida no puede estar sin otras vidas; ella vive ligada y en comunión con las demás. Lo que sucede a las otras lo percibe en su seno, el destino de las otras se vuelve su propio destino. Este es su "más allá"; no la vulnerabilidad autorreferida, el temor por sí misma, sino la vulnerabilidad y la empatía positiva por otras vidas, por el destino ajeno. Esta fragilidad estructural no es una debilidad sino una riqueza porque orienta la vida a vivir el destino de otras vidas como propio y el propio destino como compartido con los demás. Solo otra vida puede rescatarla. Esto es el significado de la resurrección en oposición a la inmortalidad. El rescate no está en nuestras propias manos sino en la confianza en el Otro. La riqueza de la vulnerabilidad lo da el otro; el prójimo, Dios.

La relación entre la ley y la vida es una relación paradójica. De un lado sin la ley la vida sería imposible pero de otro lado la vida con su opacidad resiste a ser completamente englobada en la ley. Esta relación compleja entre ley y vida es el tema central de un reciente libro escrito por el profesor Stefano Rodotà, notable jurista italiano de la Universidad de Roma, *La vida y las reglas*.[6] Las reglas o las leyes son indispensables para la vida. Sin ellas la vida se atrofia, involuciona y finalmente desaparece. Gracias a ellas la vida se vuelve vida ordenada y organizada, vida que funciona, vida eficaz. Pero el orden y la eficacia no dicen el todo de la vida. A menudo la vida no produce ni rédito ni resultados. Frustra las expectativas y penaliza las inversiones. Pero no obstante esto, la vida en esos momentos de asimetría entre la inversión y el resultado, no desaparece ni se encoje, sino más bien expresa su verdadera esencia en la paradoja, en el misterio. La vida es rica no solo por el objetivo alcanzado sino por el recorrido vivido, no por la meta festejada sino por las etapas gustadas, no por la euforia de la consumación final sino por la plenitud de la preparación intermedia. En una palabra la vida es y no debe ser; o dicho de otra manera, debe ser como es. Su sentido y significado resiste a la síntesis, a la evaluación, al balance conclusivo. Toda ley y toda regla encarnan un límite, una irreversible insuficiencia: la imposibilidad de dar cuenta de la plenitud de la vida, de este "más allá". Por este motivo para Rodotà la experiencia y la historia, personal

[6] Stefano Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto* (Milán: Feltrinelli, 2009) (ed. esp.: *La vida y las reglas: entre el derecho y el no derecho*. Madrid: Trotta, 2010). El profesor Rodotà ha presentado este libro en Villa Aurora (seminario adventista italiano) en mayo del 2009.

o colectiva, no se expresan en la frase «las reglas y la vida» sino más bien en la frase «la vida y las reglas». La vida poseerá siempre un suplemento, un "más allá" que las reglas y leyes pueden solo contentarse en mostrar desde lejos.

La tercera parte de la Biblia hebrea los Ketubim (otros escritos) a su modo se inscriben en la misma perspectiva. Es la llamada literatura sapiencial. Esta literatura describe una opacidad y una heterogeneidad congénita a la vida que solo la sabiduría es capaz de descifrar. A ésta se opone, de un lado la racionalidad teórica, que en cambio tiende a reducir la complejidad de los eventos y de las personas a la claridad unívoca y unilateral del concepto poniendo de lado esas partes de la vida que aparentemente sobran, estorban o se interponen al paso determinado del análisis. De otro lado se opone a la sabiduría, la gemela contrapuesta y alternativa de la racionalidad teórica; la racionalidad práctica. Ésta es crítica con la teoría y con la abstracción, prefiriendo el camino de la acción concreta y de la voluntad performativa, como camino superior y más idóneo para llegar al significado de las cosas. Ambas estrategias no añaden sino más bien quitan y reducen la riqueza exploradora de la sabiduría. Ambas se vuelven prisioneras de reglas, leyes teóricas o prácticas sin un auténtico "más allá". La sabiduría no es razón ni acción manipuladora. Es la toma de conciencia, la capacidad de maravillarse frente al misterio de la vida. No es tampoco inmovilismo, ni de pensamiento ni de acción. El misterio de la vida no paraliza la sabiduría sino más bien la pone en movimiento. La sabiduría no es resignación ni realismo. Tampoco es el intento presuntuoso de comprender exhaustivamente la vida con una fórmula teórica o práctica. La sabiduría es la gratitud de ver encarnada parte de la vida gratuitamente en un evento singular. Cada vida es vida particular, no encajable en ningún concepto monovalente y unívoco. No puede ser inscrita en una categoría estándar o estadística. Por eso la vida es polivalente, plurívoca y heterogénea desde el inicio. La pluralidad no es para ella una caída o un percance sino más bien una oportunidad. La literatura sapiencial, por este motivo, más que describir la inmanencia del logos divino en la historia o el significado trascendente encarnado en el mundo común, llama la atención sobre la complejidad y la polivalencia como registros primordiales de la vida y de su desarrollo. La vida del y en el mundo no es solo vida mundana anónima y desordenada sino vida ya impregnada de Dios y de su presencia, ésta es su complejidad. Al mismo tiempo la vida espiritual no es solo vida espiritual ordenada sino ya desde el inicio vida misteriosa y paradójica; ésta es su complejidad. La literatura sapiencial eleva la complejidad a categoría explicativa. Detenerse en la complejidad de la vida espiritual o de la vida mundana no es sinónimo de distracción filosófica o pasatiempo inútil. Es más bien sobriedad y humildad frente a la polivalencia de la vida. Es signo de resistencia a la tentación laica o religiosa de reducir la vida a una sola cosa, a un concepto, a una norma, a una doctrina, a una idea; la eterna tentación de la monocausalidad. La vida es vida porque está unida al misterio, a las contradicciones y a las ambivalencias que le dan espesor y trascendencia, es decir un verdadero "más allá".

"Más allá" de la ley: Lectura del Salmo 1

Se quiere, para completar este ensayo, volver a la Biblia y elaborar una lectura del Salmo 1 en relación a las tres dimensiones con las cuales se ha definido el "más allá" de la ley: la ilegalidad, la justicia y la vida. Antes de esto sin embargo es importante remarcar el hecho de que la mejor exposición de la intención de la ley, de su esencia y de su horizonte lo da, en la Biblia, el libro de los Salmos. El libro de los Salmos no solo comienza con un salmo sobre la ley (Salmo 1) sino también en el centro de su estructura, allí donde se cruzan, llegan y parten, los principales motivos y categorías de este libro, se encuentra otro salmo sobre la ley; el Salmo 119. Este salmo es una sinfonía bien estructurada con veintidós estrofas sobre la ley, que corresponden a cada una de las letras del alfabeto hebreo (acróstico). En cada una de las estrofas se conjugan, se alternan, se entrecruzan ocho sinónimos de la ley (instrucción, regla, enseñanza, etcétera). Uno por cada uno de los ocho versículos que componen cada estrofa. Este dato literario, la presencia de la ley en lugares estratégicos, nos permite decir que efectivamente el libro de los Salmos encarna la mejor interpretación de la ley dentro la Biblia. Esto significa además que, si la alabanza libre y espontánea, gratuita y de corazón es el mensaje central del salterio, esta misma alabanza encarna entonces el verdadero espíritu de la ley, su meta, su horizonte. El salterio, en otras palabras, nos dice que la verdadera ley tiene siempre un "más allá". Este "más allá" de la ley en virtud de la ley no solo es, como se ha visto en este ensayo, lucha por la justicia o amor por la vida. Esto no es suficiente. El "más allá" de la ley, el verdadero "más allá" de la justicia y de la vida, es la alabanza. La alabanza es la ofrenda libre del creyente que abre y vuelca su corazón a Dios en un canto de confianza. El gesto gratuito y alegre de la alabanza corresponde al gesto gratuito y alegre del Dios que actúa en la historia humana en beneficio de cada hombre y mujer, creyente y no creyente. El salmo, la alabanza es una experiencia necesariamente relacional. Su verdadero "más allá" es el Otro. El verdadero otro para el hombre es Dios. Pero al mismo tiempo el verdadero otro para Dios no es el mundo sino el ser humano. La alabanza junta estos dos "más allá", el "más allá" del hombre (Dios) y el "más allá" de Dios (el hombre), y los une en un pacto, en una alianza: la alianza del canto y de la gratitud. El verdadero "más allá" de la ley se encarna entonces en una mirada, en un rostro, el rostro de Dios. Este canto de alabanza, sin embargo, no solo une al ser humano con su verdadero "más allá", Dios. Lo une también fuertemente consigo mismo, con su más íntimo "más acá": el dolor y el gozo. De hecho el salterio tiene dos tipos de cantos que son al mismo tiempo dos registros antropológicos esenciales: el lamento y el himno, la expresión del sufrimiento y la expresión de la alegría. Quien sigue la ley y su indicación acaba conociendo mejor a Dios y el ser humano. No hay entonces contradicción entre la ley y la alabanza. La alabanza es el mejor resultado que deriva de obedecer la ley y la ley es el mejor fundamento para poder conocer la plenitud de la vida en su exhuberancia a través del canto.

En el Salmo 1, se encuentra un canto con dos estrofas temáticas. Esto nos recuerda simbólicamente que la vida no es nunca monotemática, monocolor

o unilineal. El creyente no puede cantar (describir) su vida en una sola estrofa porque la vida en su complejidad se articula necesariamente en varios niveles, canales, perspectivas o experiencias que requieren, para poder ser dichas, precisamente más de una estrofa. ¿Pero porque estrofas/cantos aproximativos y no descripciones analíticas precisas? Porque curiosamente la precisión de las descripciones analíticas resulta insuficiente para expresar el sentido pleno de las experiencias de vida con la intensidad y potencia del canto y de la poesía. Las estrofas son entonces no solo un artificio literario sino también expresan una realidad antropológica. Del versículo 1 al 3, se tiene la primera estrofa que se concentra en describir el perfil del justo. La segunda estrofa, del versículo 4 al 6, se concentra, en cambio, en la descripción del perfil del malvado. Estas dos estrofas no solo se refieren a dos personas diferentes, el justo y el malvado, se refieren también a una sola persona en dos etapas diferentes y opuestas de su experiencia. La primera estrofa tiene tres versículos cada uno de los cuales describe el recorrido del justo en su descubrimiento de la ley y de su "más allá". En el versículo 1 el justo escapa y evita el pecado. Rechaza estar con las personas que encarnan ese pecado voluntariamente, los malvados, porque estos representan un "más allá" negativo sin promesa. Ese "más allá" negativo es la ilegalidad, el desorden, el caos. Detenerse o distraerse con ellos sería renunciar a la legalidad, a la justicia y sobre todo a la vida. El versículo 2, versículo, central en el salmo, nos recuerda que el justo no se define solo por abstención sino sobre todo por participación. No basta evitar el mal para ser noble, hay que aprender, todavía, a hacer el bien. El bien para el salmista se llama ley. La ley sin embargo no solo tiene que ser cumplida. La ley sobre todo tiene que ser amada. Amar la ley significa descubrir su "más allá", tomar cabalmente en cuenta el horizonte del cual ella es signo.

Pero en el Salmo 1, concluyendo la primera estrofa (versículos 1-3) está todavía el versículo 3. Yo personalmente creo que el centro del salmo no es el versículo 2 sino el versículo 3. Es solo en este versículo que aparece con más claridad el verdadero "más allá" de la ley fundado sobre la ley misma. Este "más allá" es mostrado magistralmente por la figura del árbol. ¿Cómo encarna el árbol la ley pero al mismo tiempo su "más allá"? No hay árbol que pueda ser tal sin las leyes físicas, biológicas, bioquímicas que lo sostienen. Pero todas esas leyes naturales están presentes en el árbol con algo más, que se llama belleza. El árbol es esas leyes con además la belleza. El árbol como belleza es la encarnación perfecta de ese "más allá" de la ley. Este "más allá" es expansivo e inclusivo no restrictivo ni exclusivo. Ese "más allá" que es belleza, vida, exuberancia el árbol lo expresa a través de un doble eje. Por un lado, se tiene el eje vertical compuesto por las raíces y las ramas. Un árbol para poder vivir debe tener buenas raíces y buenas ramas, tiene que estar bien plantado en la tierra y en el cielo. De la misma manera el hombre para poder vivir con significado tiene que amar la tierra y al mismo tiempo ser capaz de alzar los ojos al cielo. Ésta es la doble vocación de cada ser humano, religioso o laico. Por otro lado el segundo eje, el eje horizontal, nos recuerda que toda vida es plena solo si sabe conjugar el amor por sí mismo con el amor al prójimo. Las hojas de un

árbol sin fruto son la prueba de su inutilidad. La plenitud de la vida se alcanza solo cuando podemos dar a los demás el fruto que nos representa, lo mejor de nosotros, nuestras mejores capacidades. Pero al mismo tiempo producir solo fruto sin hojas podría representar una traición, la traición a nosotros mismos. Un árbol no puede ser criticado porque tiene hojas. Lo puede ser si tiene hojas y no tiene frutos. Pero puede ser criticado también si tiene solo frutos y le faltan las hojas. Las hojas representan lo que el árbol tiene para sí mismo y que no tiene necesariamente que dar a los demás porque es suyo, su intimidad, sus secretos. Este "más allá" que representa el árbol en relación a la ley no se consuma en el árbol o en su fruto. Incluso el árbol como "más allá" de la ley tiene su propio "más allá". Ésta es la cualidad extrínseca del árbol como de todo ser humano. En el salmo ese más allá es mostrado con la metáfora del "agua". El agua en este canto es un símbolo de Dios porque es Dios que da al árbol la energía y la vida para que este pueda sobrevivir y ser fértil. No se tiene aquí una antropología de la autonomía absoluta sino más bien una antropología relacional. El punto de partida no es el hombre como átomo sino el hombre en relación, con los demás seres humanos y sobre todo con Dios. El hombre en relación, el hombre en alianza, como punto de inicio de toda experiencia de vida, no es otro cosa sino el hombre que ha aprendido a vivir con su "más allá". No solo la ley sino cualquier realidad que pretende y aspira a ser viva tiene, reconoce y cuida su "más allá" como la categoría más preciosa que la afirma y que al mismo tiempo más la trasciende.

8

Models of Inspiration: Learning from Ellen G. White[1]

Frank M. Hasel
Seminar Schloss Bogenhofen, Austria
frank.hasel@bogenhofen.at

Definition of Inspiration

The English word inspiration is derived from the Latin translation of the Greek word *theopneustos* (literally: "God-breathed"[2]). This word is used by the Apostle Paul in 2 Tim 3:16 to describe the influence of the Holy Spirit on the biblical authors through whom they were enabled to write down in a trustworthy and reliable manner the divine truth that God wanted to communicate to humanity.[3] The same divine Spirit that reveals God and

[1] This article is submitted in honor of Roberto Badenas, whose teaching, preaching and publications have enriched uncounted students, teachers and church members around the globe. His theology and life has been marked by a deep love for the Word of God and was moved by a high view of Holy Scripture that takes seriously its divine inspiration and authority. I have benefited greatly from his many theological insights and enjoyed his fine and graceful Christian humor immensely. It was a great privilege to work together with him in the Biblical Research Committee of the Euro-Africa Division from 1995 through 2010.

[2] The literal meaning of *theopneustos* is "God-breathed" or "inspired by God". The source of the inspiration is God and not the mind of man. The phrase "all Scripture" is a translation of the Greek words *pasa graphe*. The noun *graphe* is never used in the NT when speaking of a single book of the Bible. Paul is conveying the idea that every passage of Scripture is inspired by God. There is no "Scripture" that is not inspired (cf. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* [Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1980], 68-69).

[3] When the apostle Paul writes: "All Scripture is given by inspiration of God, and is profitable for doctrine, for reproof, for correction, for instruction in righteousness; that the man of God may be perfect, thoroughly furnished unto all good works" (2 Tim 3:16-17, KJV) it is implied that the inspired message is trustworthy and reliable. Only a trustworthy and reliable content and message is apt for instruction, correction and reproof. In its trustworthiness the biblical message reflects the trustworthy character of its ultimate author, the holy God. Hence the Bible bears the quality of "Holy Scripture." For a succinct definition and presentation of the biblical concept of inspiration see René Pache, *Inspiration und Autorität der Bibel,* 2nd ed. (Wuppertal: R. Brockhaus, 1976), 37–48; Wayne A. Grudem, "Scripture`s Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture", in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983), 19-59, and more recently from a Seventh-Day Adventist Perspective Peter M. van Bemmelen, "Revelation and Inspiration" in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000), 22-57; and Fernando

discloses truth to the biblical writers also empowers them to write down what he revealed to them and wants to communicate to humanity. The apostle Peter points out that the sure word of prophecy of Scripture did not come by the will of human beings but owes its origin to God. "Holy men of God spoke *as they were* moved by the Holy Ghost" (2 Pet 1:21 KJV). The process in which the Holy Spirit works on divinely chosen human beings, to move them to proclaim messages received from God is what we call inspiration (cf. 1 Sam 3:21; Isa 22:14; Joel 2:28-29; Matt 11:27; Eph 3:3; 2 Pet 1:19-21).[4] In Scripture and in the thought of Ellen G. White there is no technical distinction between the process of origination of biblical contents and of writing them down as is customary today.[5] Revelation and inspiration are so closely intertwined that it is difficult and fruitless to separate them.[6] Ellen G. White believed the Bible to be "divine revelation" (Ed 170), "God's revelation" (8T 325), and a "complete revelation" (UL 187; BE, July 20, 1892). At the same time she refers to Scripture as the "inspired" Word of God (OHC 207) and equates the Bible with the "Word of inspiration" (RH, March 11, 1902; 1MR 52), the "volume of inspiration" (PP 596), and the "great treasure house of inspired truth" (GC 193). For her, *all* Scripture is given by inspiration of God (2 Tim 3:16; AA 502; Ed 171; FLB 12; SW 46; SpTEd 148; BE, Oct. 1, 1892). Scripture is "the inspired word of God" (ST, March 21, 1906). She calls the biblical record an "inspired history", written by "inspired writers" (4T 9), recorded by "the pen of inspiration" (4T 12), "the written word of God" (YI, July 24, 1902). Thus, for Ellen G. White there are inspired writers as well as inspired writings. The Bible is a true union between the divine and the human where God uses and enables feeble human beings in such a way that they are guided by the Holy Spirit to freely write down God's word in their language and their particular characteristics at specific historical occasions.

How God uses Prophets to Reveal Himself

The Bible tells us that God in His sovereignty and wisdom freely chooses and enables human beings to be carriers of His message to the people. The process

---

Canale, "Revelation and Inspiration", in *Understanding Scripture: An Adventist Approach,* ed. George W. Reid, Biblical Research Institute Studies, vol. 1 (Silver Spring, MD: Biblical Institute General Conference of Seventh-day Adventists, 2005), 47-74. See also Peter M. van Bemmelen, "The Authority of Scripture", in *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, vol. 1, 75-89 and Frank M. Hasel, "Presuppositions in the Interpretation of Scripture", in *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, vol. 1, 27-46.

4 Van Bemmelen, "Revelation and Inspiration", 34.

5 James H. Burry, "An Investigation to Determine Ellen White's Concepts of Revelation, Inspiration, 'The Spirit of Prophecy' and her Claims About the Origin, Production and Authority of her Writings" (M.A. Thesis, Andrews University, Berrien Springs [Michigan], 1991), 41ff.

6 Cf. Frank M. Hasel, "Inspiration", in *Ellen G. White Encyclopedia*, eds. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2010 forthcoming).

of divine self-disclosure encompasses a wide variety of revelatory experiences (Hebrews 1:1), including visions and dreams, verbal communication, and panoramic views presenting "past, present and future" (GC xi; 5T 64-65). "The gift of prophecy, granted to His servants the prophets and the apostles, seems to have been one of the most efficient ways chosen by God do disclose Himself to His people (Num 12:6; Deut 18:15, 18-22). These prophets, whose ministry climaxed in the person and ministry of Jesus Christ, were the instruments used by God to bring the Scriptures into existence. They provide us with that knowledge *about* God that is *from* God, authoritative and normative."[7] A prophet is a spokesman for the Lord and represents God before the people.[8]

While the Bible repeatedly affirms the fact of divine inspiration it does not reveal much about the "how" of the inspiration process. Nevertheless one can safely conclude from the testimony of Scripture that the biblical God is a personal God who speaks and acts. God's communicative acts can be seen in His revelations and the process of divine inspiration. The things that God has revealed to us are for us to know (Amos 3:7). Divine revelation generates Scripture (cf. 2 Pet 1:19-21). In originating "Holy Scripture" (Rom 1:2)[9] God utilized human instrumentalities. The information generated in the revelation-inspiration process encompasses concrete, historical, spatio-temporal truths and affirms divine guidance in the writing of Scripture.[10] Peter van Bemmelen has aptly pointed out that the question:

> "…whether inspiration should be attributed to the inspired writers or to the Scriptures written by them is to a large extent a needless dilemma. It is clear that the primary locus of inspiration is in people. The Holy Spirit moved upon people to speak or write; yet what they spoke or wrote was the inspired word of God."[11]

---

[7] Raoul Dederen, "The Revelation-Inspiration Phenomenon According to the Bible Writers" in *Issues in Revelation and Inspiration,* eds. Frank Holbrook and Leo van Dolson, Adventist Theological Society Occasional Papers, vol. 1 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992), 10–11.

[8] T. Housel Jemison, *A Prophet Among You* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1955), 52-55, 125.

[9] By calling the Bible "Holy Scripture" (Rom 1:2) the apostle Paul expresses the conviction that this literature bears a quality that is derived from the Holy God who communicates something to human beings that manifests itself in written form.

[10] Canale, "Revelation and Inspiration", 67.

[11] Van Bemmelen, "Revelation and Inspiration", 39. Elsewhere van Bemmelen summarizes the biblical evidence on the process of inspiration with the words: "there is little doubt that thoughts as well as words are involved in this [revelation-inspiration] process" (van Bemmelen, "Revelation and Inspiration", 40). This is recently also recognized by another leading Adventist scholar, Fernando Canale, who writes: "Although the divine 'guiding' and 'moving' operated on human agencies, through them it reached the words of Scripture. In this sense the Biblical Model of R[evelation]-I[nspiration] is 'verbal'" (Canale, "Revelation and Inspiration", 67). Canale carefully and fairly differentiates between various concepts of verbal inspiration and distances himself from some unbiblical presuppositions that are at work in many traditional theological systems that influence the understanding of inspiration from non-biblical sources and superimpose a concept of verbal inspiration that is unbiblical.

How the Holy Spirit Guides Prophets in communicating God's revelation

In the divine guiding and moving of human agencies God's providential working within the flux of historical events "guided the reception of information and the formation of ideas in the biblical writers by means of a historical process of divine cognitive revelations given to them in a diversity of patterns."[12] In this God did not eliminate their individualities nor did He suppress their personalities. Neither did He abridge their freedom. And yet the Holy Spirit carried the biblical writers along, guiding their minds and thoughts in selecting what to speak and assisting them in what to write in such a way that they faithfully committed to trustworthy and apt words the things divinely revealed to them.[13] The words were not dictated by God. Ellen G. White clearly rejected any concept of inspiration where God mechanically dictates every word and letter to the prophet. This would make everything in Scripture is "as inspired as the Ten Commandments" (1SM 24), i.e. written word by word by God's own finger. It is interesting that she never employed the phrase "verbal inspiration" so often associated with a mechanical mode of inspiration. Instead she spoke of the "truth of Scripture" (PP 238) and of the "reliability of the records of the Old and New Testaments" (CE 193; GC 522; cf. 8T 258).[14] Thus, Seventh-day Adventists affirm that "all Scripture is an indivisible, indistinguishable union of the divine and the human."[15]

The result of this divine revelation-inspiration process is that the Bible can be fully trusted. It is the "one trustworthy book" (RH, April 20, 1897) where God has given "definite, unmistakable instructions" (5T 248; cf. 8T 299). It is "the guidebook to the inhabitants of a fallen world" (1SM 16), "an unerring guide" (AA 506; 5T 389) and an "unerring standard" (Ev 156; CT 425; 4T 312), by which even man's ideas of science have to be tested (8T 325). It is "the Book of books, which God has given to man as an infallible guide" (FE 394; cf. 4T 312; LS 472). "The Bible is God's voice speaking to us, just as surely as though we could hear it with our ears" (6T 393). Hence "the Holy Scriptures are to be accepted as an authoritative, infallible revelation of His will" (GC vii; FLB 13). As such the Bible is the "the standard of character, the revealer of

---

[12] Canale, "Revelation and Inspiration", 66.

[13] Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation", in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000), 62. Peter van Bemmelen has correctly pointed out that in the Revelation-Inspiration process "thoughts as well as words" are involved (van Bemmelen, "Revelation and Inspiration", 40, cf. esp. 34-45 for a fuller representative SDA description of this phenomenon).

[14] It seems that a wrong understanding of verbal inspiration where inspiration functions in a mechanical way, eliminating the human agency and making any changes on the level of the words impossible is at the root of most critical views, past and present.

[15] Davidson, "Biblical Interpretation", 62; on the biblical teaching of revelation and inspiration see also the balanced article by van Bemmelen, "Revelation and Inspiration", 22-57.

doctrines and the test of experience" (GC vii; LHU 118). It "is plain on every point essential to the salvation of the soul" (5T 706).

Much of the discussion on inspiration is hampered by a lack of clear understanding of different models of inspiration that are employed with various theological approaches and in different theological systems. We will briefly look at different models of inspiration and their implications for theology. This will help us to better understand which model is biblically appropriate and endorsed by Ellen G. White.

Models of Inspiration

Any discussion about different models of inspiration is made even more difficult by a sometimes confusing array of different terminology that is used by different writers, sometimes even for the same model. Nevertheless, there are at least the following four different models of inspiration that we will briefly look at.

Community Model of Inspiration

One model of inspiration that is en vogue in more liberal circles can be called the community model of inspiration. In this model the idea of inspiration is understood more like a process where inspiration is shifted from Scripture and individual persons who are inspired to the community out of which it grew and for which it was written.[16] Here inspiration is "located and occurs as much in the community of faith, out of whose experience traditions were formulated and reformulated, as in the process of giving final shape to the biblical books."[17] James Barr, an avid critic of the traditional understanding of inspiration has put it in the following words:

> "If there is inspiration at all, then it must extend over the entire process of production that has led to the final text. Inspiration therefore must attach not to a small number of exceptional persons like St. Matthew or St. Paul: it must extend over a large number of anonymous persons, so much that it must be considered to belong more to the community as a whole than to a group of quite exceptional persons who through unique inspiration 'gave' the scriptures to the community. In this sense scripture emerged from the community: it was a product of the church."[18]

---

[16] A typical recent representative of this approach is Paul J. Achtemeier, *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999). His ideas were presented already in his earlier book Paul J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980).

[17] Achtemeier, *Inspiration and Authority*, 102.

[18] James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 27.

The fact that the community is considered to be inspired and inspiration covers a process of transmission means that in the final analysis it is "not the text that matters"[19] because "the locus of authority lies beyond the text itself",[20] in the church. The authority of Scripture is mutated to a functional authority[21] that is not grounded in the divine inspiration of Scripture but who's authority "lies in its ability to *author* reality."[22] Because inspiration is removed from chosen individuals and the text of Scripture to the community of faith "the authority of Scripture is therefore demonstrated, not in the literary form in which it has been cast, as supporters of inerrancy would have it, but rather in its power to create and shape reality. It is the experience of the community of faith with the Bible that gives the basis for the confession of the authority of that Bible."[23] Peter van Bemmelen has pointed out in response to such a position that "given the absence of evidence for the locus of inspiration in a community rather than in a biblical author, the statements of Scripture must stand. The locus of inspiration is in the inspired author."[24] In the community model of inspiration it is the church that stands above the Bible. It is clear why such a model of inspiration has received warm recommendations from Roman Catholic scholars for whom "the inspiration of scripture is 'only' a moment within God's primordial authorship of the church."[25]

Encounter Model of Inspiration

In the encounter model[26] of inspiration revelation as communication of information from God to the prophets is depreciated. In contrast to the conventional understanding of revelation as impartation of (divine) knowledge representatives of this model believe that revelation is only a non-verbal encounter between God and the prophet, where no information is imparted.[27] Adventist NT scholar Herold Weiss has described his Encounter Model of Revelation and Inspiration as follows:

---

19 Achtemeier*, Inspiration and Authority*, 146.

20 Ibid., 147.

21 Ibid., 146.

22 Ibid., 151.

23 Idem.

24 van Bemmenlen, "Revelation and Inspiration", 39.

25 So Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Crossroad, 1990), 375.

26 Friedrich Schleiermacher, Martin Buber, Karl Barth and Emil Brunner and others have contributed to the development of this view in various ways. For a typical presentation see Emil Brunner`s book Emil Brunner, *Truth as Encounter,* a new ed., much enl. (Philadelphia: Westminster Press, 1964).

27 For a concise discussion of the Encounter Model from an Adventist perspective see Dederen, "The Revelation-Inspiration Phenomenon According to the Bible Writers", 1:11–15, and Canale, "Revelation and Inspiration", 53-54, 60.

> "I do not understand revelation to be essentially the communication of divine information given by the Spirit to the writers of the Bible; nor do I consider faith to be the acceptance of this information. Revelation, rather, is first of all, a divine disclosure that creates a community in which life expresses this revelation in symbols of action, imagination and thought under the guidance of the prophets."[28]

In this model the source of the concepts and words of Scripture is not divine, but human. Human imagination, community and tradition become the source from which the completely human books of Scripture arise.[29] Consequently, the act of inspiration does not reach the personal level of the thoughts of the biblical writer not does inspiration have any impact on the words written by them. Statements about God and truth, as they are to be found in Scripture are merely later reflections on the part of the biblical writers on the non-verbal impact God made upon them in the revelatory phenomenon during which nothing was said or communicated.[30] Because the biblical writers are left entirely to themselves with no guidance and supervision of God when they wrote down their messages the Bible is only a fallible human witness to that revelation.[31] Hence Scripture contains numerous errors and mistakes, not just in historical details but in its theological statements as well.

Verbal Model of Inspiration

In the Verbal Model of Inspiration it is believed that inspiration has its primary locus in the biblical text (cf. 2 Tim 3:16) and that the exact wording of the biblical text is perfectly determined by God. It has been pointed out by a progressive theologian that "it can reasonably be said that verbal inspiration in some form has been the majority opinion about the nature of scripture throughout most of Christian history."[32] Often verbal inspiration is equated, especially by its critics, with a theory of divine dictation of scripture, i.e. a rigid mechanical-verbal view of inspiration, in which the very words are inspired and actually dictated by the Holy Spirit.[33] In such a rigid understanding of

---

[28] Herold Weiss, "Revelation and the Bible: Beyond Verbal Inspiration", *Spectrum* 7, nº 3 (1975): 52. Another author describes inspiration as a fuzzy and subjective "fire in the bones" that moves prophets and apostles to write and speak what they have experienced in the presence of the Holy Spirit (Alden Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* [Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1991], 53).

[29] Canale, "Revelation and Inspiration", 53.

[30] Dederen, "The Revelation-Inspiration Phenomenon", 11.

[31] van Bemmenlen, "Revelation and Inspiration", 52.

[32] John Barton, "Verbal Inspiration", in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. Coggins, R. J., and J. L. Houlden (London: SCM Press, 1990), 720.

[33] Quenstedt, a respected Lutheran theologian, writing in 1685, for example, stressed that the very words of the Bible are given by God. "The Holy Spirit actually supplied, inspired and dictated the very words and each and every term individually" (*Theologia didacticopolemica*, 1685, 1.72, as quoted in John K. S. Reid, *The Authority of Scripture: a study of the Reformation*

mechanical-verbal inspiration, which existed especially among a few Protestant theologians during the time of the so called Protestant Orthodoxy, the biblical writer is merely a passive channel through which divine inspiration flows but does not contribute anything to the composition of the biblical text.

It has to be stated in all fairness to representatives of verbal inspiration, that "modern theories of verbal inspiration, however, have generally rejected the idea of dictation"[34] and do not claim that the Holy Spirit does violence to the individuality of the biblical writers because a purely mechanical understanding of inspiration does not do justice to the perceived diversity of the different writers.[35]

If we take the biblical self-testimony about its origin seriously[36] a certain verbal dimension connected with the idea of inspiration cannot be denied. Yet the term "verbal inspiration" narrows the idea of inspiration one-sidedly to the written text of Scripture and is associated with the elimination of the human dimension in the genesis of Scripture. While it affirms a high view of Scripture it carries theological connotations that are problematic. Canale recently has pointed out that in the traditional model of verbal inspiration the idea of divine sovereign providence as an overpowering, all-encompassing causal phenomenon, that irresistibly overrules any initiative originating in human freedom in the process of inspiration is derived from Greek ideas of a timeless God rather than from the Bible.[37] Therefore it is not desirable to employ the term.

Thought Model of Inspiration

In contrast to a rigid understanding of verbal inspiration, where the focus is exclusively on the text, the thought model (also) takes into consideration that the biblical writers themselves are inspired. That inspiration is at work at the level of the person is very popular among Adventists because Ellen G. White has made some definite statements that emphasize that the thoughts were inspired.[38] Thought inspiration affirms that a specific cognitive content

---

and post-Reformation understanding of the Bible (London: Methuen, 1957), 85, quoted in Barton, "Verbal Inspiration", 720.

[34] Barton, "Verbal Inspiration", 720.

[35] Idem.

[36] Cf. Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture", 19–59.

[37] Canale, "Revelation and Inspiration", 52. According to Canale such an understanding can also be found in Augustinian-Calvinistic philosophical hermeneutical presuppositions that are derived from a particular Greek view of reality, rather than in the Bible itself (Canale, "Revelation and Inspiration", 55).

[38] An early expression of thought inspiration was given by Ellen G. White in 1883 when she stated: "We [Adventists] believe the light given by God to his servants is by the enlightenment of the mind, thus imparting the thought, and not (except in rare cases) the very words in which the ideas should be expressed" ("General Conference Proceedings", *Review and*

is divinely revealed to the mind of the prophet. In this it differs from the encounter model of inspiration, where any propositional content in the revelation-inspiration process is denied. Thought inspiration also differs from the community model of inspiration because inspiration works at the level of individual biblical writer, rather than on a process in the community. It also differs from a radical mechanical-verbal understanding of inspiration, because it acknowledges the free agency of the biblical writer in expressing the divine message in human words. The words used are *not* a heavenly Esperanto that is verbally dictated letter by letter. The words are freely chosen by God's messengers. Their personalities and modes of writing are still their own. The Holy Spirit did not cramp the mind of the biblical writer, "as if forced into a certain mold" (1SM 22). Speaking of her own ministry Ellen G. White states: "Although I am as dependent upon the Spirit of the Lord in writing my views as I am in receiving them, yet the words I employ in describing what I have seen are my own, unless they be those spoken to me by an angel, which I always enclose in marks of quotation" (RH, Oct. 8, 1867, as quoted in 1SM 37).

On the basis of some selected statements by Ellen G. White on thought inspiration some Adventists have tried to introduce a revised model of thought inspiration where inspiration works only on the thinking process of biblical writers but stops short of reaching their words. Thus they assume a dichotomy between thought and words[39] and argue that the words used by the biblical writers are at times erroneous and fallible in what they state. It seems as if some use a revised model of thought inspiration to make room for mistakes

Herald, November 27, 1883, 741-742). The classical statement by Ellen G. White, that is often quoted, reads: "The Bible is written by inspired men… It is not the words of the Bible that are inspired, but the men that were inspired. Inspiration acts not on the man's words or his expressions but on the man himself, who, under the influence of the Holy Ghost, is imbued with thoughts. But the words receive the impress of the individual mind. The divine mind is diffused. The divine mind and will is combined with the human mind and will; thus the utterances of the man are the word of God" (1SM 21). On Ellen G. White and thought inspiration see the discussion below and Hasel, "Inspiration", forthcoming.

[39] Cf. the penetrating analysis in Canale, "Revelation and Inspiration", 56.

and contradictions in Scripture,[40] to explain lapses in memory,[41] and imprecise numbers and historical statements.[42] Others maintain that Ellen G. White has "led Adventism away from ideas of inerrancy and infallibility."[43] George Knight claims that Ellen G. White limits the infallibility of the Bible to the realm of salvation and allows for errors in other areas.[44]

It should be noted however, that words are the premier medium to express thoughts. "Even the theory that it is not the words but only the content of the Bible that are inspired is difficult to maintain in the light of the recognition, in modern linguistic study, that the content of a text cannot be separated from the words through which that content is expressed. If the words were different, the content or 'message' would necessarily be different, too."[45] According to Gerhard Maier, "the view that just the ideas (not the actual words) of Scripture are inspired… made room for criticism of the Bible's content (Sachkritik)."[46] An inspiration that extends only to the concrete person and his/her thoughts

---

[40] Recently such an understanding has been promoted in several books such as Alden Thompson, *Escaping the Flames: How Ellen G. White Grew from Fear to Joy – and Helped me do it too* (Nampa, ID: Pacific Press, 2005), and by Graeme Bradford, *Prophets are Human* (Victoria, Australia: Signs Publishing Company, 2004). These writers emphasize the (fallible) human aspect in the process of inspiration in order to account for the contradictions, mistakes and errors in God's prophets. It should be pointed out however that human communication is not necessarily false and inaccurate. While it is possible to err and to communicate falsely and deceptively it is a fact that most of our human communication is characterized by truthfulness and correctness. Even fallible human beings are fully capable of communicating truth in a trustworthy manner. In God's communication with man this can be assumed even more, because God is truth and can be trusted. As creator of language He is capable to communicate in such a way as to ensure the reliability and trustworthiness of His message. While God does not overrule the normal function of the human agency in writing and communicating His message we know several examples of remedial-corrective patterns of direct intervention that are used by the Holy Spirit in the process of inspiration that ensure that the divine message is passed on in a reliable and trustworthy manner. Ellen G. White, for instance, mentions the fact that the memory is enhanced (2SG 292-293; 1SM 36-37), that there is help finding a "fit word" (2MR 156-157; 1MCP 318) and the giving of new revelation (3SM 36, 110). Similarly in the Bible we have the example of Balaam's prophecies (Num 22:1-24:25; cf. PP 439, 443, 448-449) where God occasionally intervenes to prevent that He is misrepresented by his prophet, who because of self-interest, wants to change God's truth into a lie. Hence "we can affirm the total reliability of Scripture within the parameters of the normal human limitations of the thought and the linguistic process. Since the whole Bible is revealed and inspired within the level of human thought and language, it does not represent divine perfection; yet, its words reliably disclose God's thoughts and will to us" (Canale, "Revelation and Inspiration", 65).

[41] Thompson*, Inspiration*, 224–225.

[42] Cf. Thompson*, Inspiration*, 223-236 and passim. Thompson has deliberately employed "gentle, friendly words" to describe those "differences" (Ibíd., 144-145).

[43] George R. Knight, *Anticipating the Advent: A Brief History of Seventh-day Adventists* (Boise, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1993), 106.

[44] Ibid., 106.

[45] Barton, "Verbal Inspiration", 721.

[46] Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1994), 111.

and not to the verbal message "permits the message to sink into oblivion. The 'absolute' would then have disappeared."[47] Moreover, a detailed study of Ellen G. White's thought on inspiration indicates that according to her, divine inspiration does have some impact on the words of the biblical writers and assures "the total trustworthiness of the biblical record."[48] We will turn to Ellen G. White's understanding of thought inspiration in a moment.

Comprehensive Inspiration

Rather than emphasizing the verbal aspect in the process of inspiration to the detriment of the thought dimension and vice versa it might be more helpful to use a term that describes the inspiration phenomena in an inclusive and faithful way. Gerhard Maier has suggested the phrase "entire inspiration."[49] We could also speak of "comprehensive inspiration" or of "wholistic inspiration" where there exists a true concurrence between the divine and the human element.

Ellen G. White and Thought Inspiration

For Ellen G. White the primary locus of the inspiration process is the prophet or the apostle.

> "The Bible is written by inspired men… It is not the words of the Bible that are inspired, but the men that were inspired. Inspiration acts not on the man's words or his expressions but on the man himself, who, under the influence of the Holy Ghost, is imbued with thoughts. But the words receive the impress of the individual mind. The divine mind is diffused. The divine mind and will is combined with the human mind and will; thus the utterances of the man are the word of God" (1SM 21).[50]

---

47 Ibid., 111.

48 Gerard P. Damsteegt, "The Inspiration of Scripture in the Writings of Ellen G. White", *Journal of the Adventist Theological Society* 5, nº 1 (1994): 162. Cf. also Hasel, "Inspiration", forthcoming.

49 Maier, *Biblical Hermeneutics*, 120-124. According to Maier "in contradistinction to verbal inspiration, the concept of 'entire inspiration' directs attention to the overarching, interrelated whole… The concept of entire inspiration, however, avoids from the start the misunderstanding that it amounts to an atomistic viewpoint, proof-texting, or the like. Instead, it reminds us that inspiration involves the connection of promise and fulfilment, of word and response, of origin and goal of God's ways" (Ibid., 124).

50 Occasionally Ellen G. White used the phrase that "the scribes of God wrote as they were dictated by the Holy Spirit" (4T 9; RH, Jan 22, 1880; cf. 1SG 175). This expression, however, should not be interpreted to mean an endorsement of a mechanical understanding of a verbal dictation model of inspiration (cf. Burry, "An Investigation to Determine Ellen White's Concepts of Revelation, Inspiration, 'The Spirit of Prophecy' and her Claims About the Origin, Production and Authority of her Writings", 48-50). A careful investigation of the use of the term "dictated" in her own writings makes clear that she employed this expression not to describe a mechanical dictation of written material but to emphasize the

This important passage indicates that while inspiration begins to function at the level of the thoughts of the inspired writer the process of inspiration also extends to some degree to the written result of inspiration whereby "the utterances of the man are the word of God" (ibid.). In the words of the Apostle Paul: "All *Scripture* is given by inspiration of God" (2 Tim 3:16 KJV, emphasis added). Likewise Ellen G. White repeatedly refers to Scripture as the "words of inspiration" (LS 198; 2T 605) or "the inspired word" or "words" of God (Ev 269; SC 108) and affirms that the product of the inspired writers is inspired by God: "I take the Bible just as it is, as the Inspired Word" (1SM 17). If the words of the biblical writer cannot be trusted because they are not included in the revelation-inspiration process, the thoughts of the prophets cannot be trusted as well. We do not have access to the inspired thoughts of the prophets except through their words.[51]

Even though she never acknowledged any error in the original autographs of Scripture and did not once call attention to any specific error in Scripture, she admitted that in some instances words of Scripture were changed by learned men (EW 220-221), in the process of translation and copying (1SM 16), in order to support their established views, governed by tradition. Yet she was convinced that in spite of this "true seekers need not err" (1SG 117), because those "mistakes will not cause trouble to one soul, or cause any feet to stumble, that would not manufacture difficulties from the plainest revealed truth" (1SM 16).

When Ellen G. White wrote *The Great Controversy* and other books, dealing with historical events, the content of her historical writings was derived from visions, while she often used other standard histories for geographical and chronological connections.[52] When her book *The Great Controversy* was revised in

---

divine origin and motivation of various actions (cf. 1T 610; 17MR 221; SpM 435; 5T 101; 3T 507; YI, May 4, 1893). Just as man's purpose is "dictated by the wisdom of Satan" (RH, July 26, 1898) Ellen White wants to emphasize that the biblical writers were not guided by Satan but prompted and motivated by God. They wrote under the impulse and influence of the Holy Spirit so that "the inspired writers did not testify to falsehoods" but have given "a plain, unvarnished account of what actually occurred" (4T 9).

[51] Ellen G. White encouraged to "let the word of God stand just as it is" (5T 711), "as the inspired Word" (1SM 17). She deplored that infidelity "is undermining faith in the Bible as a revelation from God" (PP 166) and that "higher criticism, in dissecting, conjecturing, and reconstructing, is destroying faith in the Bible as a divine revelation" (AA 474; Ed 227). It is Satan who is making the world believe that the Bible is uninspired, no better than a storybook (EW 91, 265). Therefore no "living man should dissect God's Word, telling what is revelation, what is inspiration and what is not, without a rebuke" (Francis D. Nichol, *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, vol. 7 [Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 1957], 7: 919).

[52] On Ellen G. White's authority in historical statements see the balanced discussion in Jerry Allen Moon, *W.C. White and Ellen G. White: the Relationship Between the Prophet and her Son,* Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. 19 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1993), 427-436. "W. C. White recalled how his mother coordinated divine inspiration with historical sources: 'The great events occurring in the life of our Lord were presented to her in panoramic scenes as also were the other portions of *The Great*

1888[53] and again in 1911[54] it raised questions about the nature of her inspiration. Some believed that no verbal changes should be made, apparently because of a wrong and rigid mechanical-verbal understanding of inspiration that would not allow for any such changes. Ellen G. White, however, had no problem to revise terms and some content that only the Adventists in North America would completely understand, thereby making it easier to translate her work into other languages.[55] While Ellen G. White never claimed to be an authority on history[56] it would be wrong to deny her writings any degree of authority in history and theology. In the technical sense of the word Ellen G. White was not a historian. However, when a historian is defined in a broader sense as one who writes, compiles, or relates history she certainly was a historian.[57] While God had not revealed to her every historical detail Ellen G. White was

---

Controversy. In a few of these scenes chronology and geography were clearly presented, but in the greater part of the revelation the flash-light scenes, which were exceedingly vivid, and the conversations and the controversies, which she heard and was able to narrate, were not marked geographically or chronologically, and she was left to study the Bible and history, and the writings of men who had presented the life of our Lord, to get the chronological and geographical connection" (letter to LeRoy E. Froom, Jan. 8, 1928, cited in *3SM*, 459-460, as quoted in Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White* [Nampa, ID: Pacific Press Publishing. Association, 1998], 448–449).

53 In 1888 some references to other churches were left out because Ellen G. White felt "that ministers of popular churches reading those statements would become angry and would array themselves against the circulation of the book" (William C. White, 3SM, 453, as quoted in Douglass, *Messenger of the Lord*, 448). Also frequent references to "I saw", "I was shown" etc., were omitted chiefly because the general public was unaware of her divine calling and would be distracted from the message of the book (Douglass, *Messenger of the Lord*, 448).

54 In 1911 Ellen G. White helped to revise the book again "to see if the truths it contained were stated in the very best manner, to convince those not of our faith that the Lord had guided and sustained me in the writing of its pages" (Francis M. Wilcox, *The Testimony of Jesus* [Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1934], 115-117, as quoted in Douglass, *Messenger of the Lord*, 449). Ellen G. White approved all revisions (Douglass, *Messenger of the Lord*, 453, footnote 45). "Among the alterations were: the improvement in noting historical references, especially in adding more modern historical sources that had even greater force, harmonizing spelling, punctuation, etc., with the other four volumes of the Conflict set, adjusting time references slightly in view of the passing of time, modifying some phrases to avoid giving offense (such as 'Romish' to 'Roman'), modifying some phrases in the interest of precision (such as 'divinity of Christ' to 'deity of Christ,' 'religious toleration' to 'religious liberty', the rise and fall of the papacy in 538 A.D. and 1798, changed to 'supremacy' and 'downfall', instead of its 'establishment' and 'abolition'), changing slightly some passages that Roman Catholics had strongly disputed, by referring to references that are easily accessible to all" (Douglass, *Messenger of the Lord*, 449.)

55 For a discussion of these questions see Douglass, *Messenger of the Lord*, 446–451.

56 Cf. the famous statements by her son William C. White: "Mother has never claimed to be an authority on history" (W. C. White to Our General Missionary Agents, July 24, 1911, WCWCF, EGWRC-GC, as quoted in Moon, *W.C. White and Ellen G. White: the Relationship Between the Prophet and her Son*, 430.

57 Moon, *W.C. White and Ellen G. White: the Relationship Between the Prophet and her Son*, 434.

inspired by God "even in the selection of the historical sources from which she obtained details not given her in vision."[58]

Ellen G. White consistently accepted all of Scripture as divinely inspired and as a complete revelation. As such she always upheld the complete trustworthiness and veracity of all the Bible, not just those statements dealing with salvation but the rest of the biblical record as well, including the historicity of the biblical accounts.

Are there Degrees of Inspiration?[59]

Jesus affirmed that "Scripture cannot be broken" (John 10:35) and the apostle Paul writes that "whatever was written in earlier times was written for our instruction" (Rom 15:4). In similar manner Ellen G. White affirmed that "every part of the Bible is given by inspiration of God" (CT, 462; cf. 2 Tim 3:16; 2 Pet 1:21). This equally applies to her writings. "The Holy Ghost is the author of the Scriptures and of the Spirit of Prophecy" (3SM, 30). Either those writings are the product of inspiration or they are not. Either prophets are genuine and have the spirit from above or they are false prophets and have a spirit from beneath (5T 671, 64-67). Even prophets who wrote none of the Bible (men like Elijah, Elisha, Enoch, Agabus, and women like Miriam, Deborah, Huldah) enjoyed the same authority as other canonical prophets of their time.

Ellen G. White rejected any grading of the biblical material that relegates some portions as less inspired. She warns those who "in measuring by their finite rule that which is inspired and that which is not inspired… have stepped before Jesus to show Him a better way than He has led us" (1SM, 17). She bemoans that:

> "…some sit in judgment on the Scriptures, declaring that this or that passage is not inspired… Others for different reasons question portions of the Word of God. Thus many walk blindly where the enemy prepares the way. Now, it is not the province of any man to pronounce sentence upon the Scriptures, to judge or condemn any portion of God's Word… When a man feels so very wise that he dares to dissect God's Word, his wisdom is, with God, counted foolishness" (1SM, 42).

She maintained the same position with regards to her own writings (3SM 68-70). "My work… bears the stamp of God or the stamp of the enemy. There is no halfway work in the matter. The Testimonies are of the Spirit of God, or of the devil" (5T 671).

In prophetic writing there are no degrees of inspiration, neither in the Bible nor with Ellen G. White. According to her, no one has the liberty to dissect

---

[58] Ibid., 435.

[59] On the concept of degrees of inspiration see Frank M. Hasel, "Inspiration, Degrees of" in *Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Denis Fortin and Jerry Moon, forthcoming.

her writings by claiming that "God has given you ability to discern what is light from heaven, and what is the expression of mere human wisdom" (5T, 691). At the same time Ellen G. White was keenly aware of the distinction between the sacred and the common, every day topics, in what she wrote (cf. 1SM 38-39; 3SM 59-60; 5T 658).

There is no indication in Scripture, and in the writings of Ellen G. White, that allows for any concept of partial inspiration or degrees of inspiration. To categorize prophetic writings by degrees of inspiration, inevitably leads to a canon within the canon, which leaves some portions devoid of full divine authority. Furthermore, the idea of degrees of inspiration elevates the human interpreter above the inspired text, and obliterates the authority of God's Word as the final norm for faith and practice.

9

Notre Père

Richard Lehmann
Faculté adventiste de théologie, Collonges sous-Salève, Francia
richard.lehmann@neuf.fr

S'il y a quelque chose de commun à l'ensemble des religions, c'est bien la prière. Quelle que soit la divinité à laquelle la religion se réfère, le croyant l'invoque, la redoute et, dans tous les cas, en attend des bienfaits.

Dans les religions païennes, la prière est une démarche dont la forme est prévue dans le détail. Son efficacité dépend du respect de certaines formules, de l'emploi de certains mots, et ceci dans un ordre précis auquel il ne faut pas déroger sous peine d'inefficacité ou de malheur. Dans les milieux rabbiniques, «innombrables étaient les discussions d'école sur les temps, l'ordre et les conditions de la prière», dit Pierre Bonnard.[1]

Dans la religion chrétienne, on en est parfois arrivé à faire de même du «Notre Père», prière merveilleuse, quasi magique, que l'on se plait à prononcer avec respect en assemblée.[2] Elle est cependant si riche de sens qu'elle ne peut être prononcée que dans la méditation.

Selon l'évangéliste Luc, la prière enseignée par Jésus est donnée en réponse à une demande d'un de ses disciples.[3] Cette requête est fondée sur le désir d'avoir une prière qui identifie le groupe des disciples de Jésus, comme Jean-Baptiste réunit ses disciples autour d'une prière.[4] C'est dire l'importance de son contenu, de sa théologie et de la philosophie de vie qu'elle exprime. Elle est en quelque sorte la carte de visite du chrétien. C'est que prier, cela s'apprend. Mieux, cela se médite, s'approfondit. Le contenu de la prière de Jésus est un immense programme qui résume tout l'Evangile.

Il est vrai que le Nouveau Testament en présente deux versions[5] quelque peu différentes:

---

1 *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament I (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970), 80.

2 La Didachè invite à la réciter trois fois par jour. Cf. François Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51-14,35*, Commentaire du Nouveau Testament deuxième série (Genève: Labor et Fides, 1996), 118.

3 Luc 11.1.

4 Cf. Joseph Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament* (Paris: Aubier, 1951), 128.

5 Matthieu 6.9-13 pour la version longue, Luc 11.2-4 pour la version courte.

- Matthieu commence par «Notre Père qui es aux cieux», Luc par «Père».
- Luc omet «Que ta volonté soit faite sur la terre comme elle est faite aux cieux»
- Matthieu demande du pain pour aujourd'hui, Luc, jour après jour.
- Matthieu demande la remise des dettes, Luc le pardon des péchés.
- Enfin Matthieu seul demande la délivrance du Malin.

Le texte de Matthieu est construit selon une structure rythmée propre à la catéchèse hébraïque. Il est fait pour être appris par cœur et comporte trois demandes en «tu» et trois demandes en «nous». C'est celui qui fut retenu majoritairement par l'Eglise chrétienne.[6]

L'absence du pronom personnel «je» est significative. Elle donne d'emblée à la prière un caractère de médiation. Le priant intercède obligatoirement pour ses frères,[7] comme le prophète Daniel, seul dans sa chambre, intercéda pour son peuple en s'identifiant à lui.[8] Le contexte, en effet, est celui des trois «bonnes œuvres» classiques qu'étaient l'aumône, la prière et le jeûne, toutes trois introduites par un avertissement: «Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les gens, pour être vus par eux, autrement vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux».[9] L'enseignement s'achève par une promesse: «ton Père qui est là, dans le secret; et ton Père, qui voit, là, dans le secret, te le rendra».[10]

En effet, juste avant d'énoncer la prière Jésus déclare: «Mais toi, quand tu pries, entre dans la pièce la plus retirée, ferme la porte et prie ton Père qui est dans le secret; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra».[11] Cette structure qui englobe toute l'exhortation dans le «secret» souligne que le pluriel de la prière est plus inclusif que collectif. Avant d'être communautaire, la prière est solitaire. Mais celui qui prie seul ne pense pas qu'à lui-même.

L'isolement nécessaire à la prière est aussi propice à la méditation. C'est pourquoi cette prière n'est pas faite pour être récitée, mais pour être approfondie, mastiquée, assimilée, de sorte que le priant s'identifie à son contenu.[12] Bien évidemment, à force de prier *pour* les autres, on ne peut que finir par prier *avec* les autres.

---

[6] «On imagine mal en effet que l'on ait pu abréger la prière du Seigneur» écrit Jean-François Baudoz, «La prière du Pater dans les évangiles», in *La prière du Seigneur*, Cahiers Evangile supplément 132 (Paris: Cerf, 2005), 5.

[7] Pour François Bovon, cette prière ignore l'intercession (Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51-14,35*, 133). Nous pensons au contraire que le pluriel du «nous» implique l'intercession.

[8] Daniel 9.4-19.

[9] Matthieu 6.1.

[10] Matthieu 6.18.

[11] Matthieu 6.6.

[12] La première personne du pluriel, a souvent fait penser que cette prière avait d'abord une vocation communautaire. Nous pensons au contraire qu'elle est faite pour être prononcée en privé mais avec une perspective communautaire.

Les impératifs du Notre Père

La prière comporte trois impératifs, «donne», «pardonne», et «délivre» ayant chacun pour complément d'objet un pronom inclusif: «nous». Certes, il y a dans le Nouveau Testament des prières à caractère personnel.[13] Paul a lui aussi prié pour qu'une écharde lui soit enlevée.[14] Mais la prière modèle, qui se veut philosophie spécifique du disciple de Jésus, ne comprend pas de demande personnelle.

«Donne»

Ainsi, le croyant n'est pas appelé à dire ou à penser, «donne-moi aujourd'hui le pain de ce jour», mais «donne-nous». Sa requête s'élève en faveur de tous ceux qui ont faim. Il ne se contente pas de satisfaire sa propre faim, mais il se préoccupe de celle des autres. Ainsi, au lieu de dire à son voisin, «bonjour, comment vas-tu?» il devrait dire: «bonjour, as-tu bien mangé?». Le christianisme apparait au travers de cette requête, comme partage, don, générosité.

Mais il y a plus. Quel sens donner à *epiousios* généralement traduit «quotidien»? C'est un hapax pour l'usage duquel il n'existe aucune comparaison. Donner «aujourd'hui» (*sêmeron*) le pain d'aujourd'hui est une tautologie. Ce serait demander pour aujourd'hui le pain d'aujourd'hui. Aller dans ce sens ne paraît pas être la bonne lecture.

Une approche étymologique d'*epiousios* peut conduire à traduire *ho epiousios artos* par «*le pain du lendemain*».[15] En se référant à l'araméen sous-jacent au texte grec, Marc Philonenko, relève que la seule analogie connue à un don aujourd'hui du pain de demain est celle du don de la manne le vendredi soir.[16] Ce soir-là, les israélites devaient ramasser le double car il n'en tombait pas le lendemain.

La demande s'inscrit alors dans une perspective binaire. D'une part, elle prend forme eschatologique[17] en ce que le «jour à venir» est le grand jour de Dieu, le retour de Jésus. D'autre part, elle fait référence au sabbat ultime, ce «repos du sabbat réservé au peuple de Dieu», selon Hébreux 4.9. La demande serait alors requête pour aujourd'hui du retour de Jésus qui introduit dans le repos divin.

L'adventiste du septième jour qui prononce cette prière, ne perçois pas seulement dans le «nous» du pain un appel au service chrétien, il atteste, dans son observation du sabbat, que la paix, le «rassasiement» que Dieu promet à

---

[13] Romains 1.10; 10.1.

[14] 1 Corinthiens 12.8.

[15] H. Bourgouin, «Επιουσιος expliqué par la notion de préfixe vide», *Bib.* 60 (1979): 91, cité par Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51 - 14,35*, 124.

[16] *Le Notre Père. De la prière de Jésus à celle des disciples*, Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 2001), 119 sv. Exode 16.4.

[17] Ibid., 122-123.

ses enfants,[18] peut être déjà anticipé. Le sabbat devient signe de la proximité du royaume. Il permet de goûter «aujourd'hui» à la paix de «demain».

«Pardonne»

Quand nous prononçons la seconde requête, nous nous l'appliquons immanquablement: «Pardonne-moi mes offenses comme je pardonne à ceux qui m'ont offensé». Et si notre conscience nous dit que nous n'entretenons de rancune à l'égard de personne, nous sommes satisfaits.

Mais la prière a un caractère collectif. Le pardon ne nous est accordé que dans la mesure où les autres pardonnent eux aussi. Demander pardon à Dieu pour nos offenses, c'est se préoccuper de ce que les «nous» ont aussi pardonné à leurs frères. C'est entreprendre une œuvre d'intercession, de réconciliation et de pacification. «Heureux, –disait Jésus– ceux qui procurent la paix, car ils verront Dieu».[19]

Ainsi, la prière n'interpelle pas seulement sur le pardon que l'on accorde, mais sur le pardon que l'on génère entre les frères. A cette prière, on peut reconnaître deux arrière-fonds. Le premier est celui du Yom Kippur ou Jour du pardon. Chaque année, les Israélites faisaient une expérience collective. Si celui qui ne s'humiliait pas pour ce jour devait être retranché[20] c'est parce que le pardon avait un caractère collectif. Nul ne devait y faire obstacle. Il était nécessaire que tous se mettent dans les dispositions attendues pour recevoir le pardon.

Le texte de Matthieu parle de dettes. Il renvoie probablement au Jubilée, ou année sabbatique, fête au cours de laquelle toutes les dettes étaient remises.[21] Cette requête a donc elle aussi une dimension eschatologique. L'observateur du sabbat y est d'autant plus sensible, que ce jour est pour lui la marque de sa libération, de son salut et par conséquence de son pardon.[22] La remise des dettes étant assurée par Jésus, il ne reste plus qu'à entrer dans la réalisation pleine et entière de toutes les promesses. Pour Marc Philonenko, «Les disciples ne demandent pas une «remise» pour la prochaine année sabbatique, mais pour la fin des temps qui peut survenir à tout moment. Le Règne de Dieu s'est approché. La grande Reddition des comptes est imminente. Une année de grâce va s'ouvrir». [23]

La demande de pardon ou de remise de dettes est aussi mobilisatrice. Elle pousse le croyant à annoncer le salut et la délivrance et à entreprendre l'œuvre

---

[18] «Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés!» Matthieu 5.6.

[19] Matthieu 5.9.

[20] Lévitique 23.29.

[21] Lévitique 25. Cf. Marc Philonenko, *Le Notre Père*, 135-138.

[22] Deutéronome 5.15; Luc 4.16-21.

[23] Philonenko, *Le Notre Père*, 138.

de réconciliation qui lui revient. Si dans l'Eglise de Dieu tous sont prêtres,[24] ils ont pour fonction non de juger ceux qui transgressent la loi, mais d'intercéder en leur faveur, la fonction médiatrice étant la fonction première du prêtre. Paul semble commenter cette demande quand il écrit aux Colossiens: «Supportez-vous les uns les autres et faites-vous grâce, si quelqu'un a à se plaindre d'un autre; comme le Seigneur vous a fait grâce, vous aussi, faites de même».[25]

«Délivre»

La troisième requête se découpe en deux. Elle demande une protection particulière face au Malin.[26] La traduction de la première partie a connu des fortunes diverses. Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* a retenu la traduction suivante: «Ne nous soumets pas à la tentation»,[27] avec *La Bible de Jérusalem* et la *TOB* qui traduisent: «ne nous expose pas à la tentation».

Cependant, la deuxième partie de la requête introduite par un «mais» au sens fort (*alla*), oppose la première proposition à la seconde: «Ne nous soumets pas à l'épreuve *mais* délivre-nous du Malin». C'est pourquoi la plupart des commentaires soulignent que «Dieu ne tente personne» (Jacques 1.13). Or le sens premier de *peirasmon* n'est pas la tentation, mais bien l'épreuve.[28] Il peut faire penser aux occasions où Dieu a mis la foi d'Abraham à l'épreuve,[29] ou à celles que son peuple a connues.[30] Il convient donc de retenir le sens d'une requête en vue d'échapper à l'épreuve dont le diable est la source. Ainsi la *Nouvelle Bible Segond* traduit: «Ne nous fais pas entrer dans l'épreuve, mais délivre-nous du Mauvais».[31] François Bovon remarque avec Jean Carmignac,[32] que «dans les langues sémitiques, cette négation (μη εισενεγκης, *ne nous emporte pas*) peut porter sur la cause ou sur l'effet. L'original araméen a donc pu signifier: «fais que nous n'entrions pas dans la tentation» plutôt que: «ne nous introduis pas dans la tentation».[33]

---

[24] Exode 19.6; 1 Pierre 2.9; Apocalypse 5.10.

[25] Colossiens 3.13.

[26] Le mot peut se traduire aussi bien le mal que le Malin. Mais étant donné son sens actif, nombre d'interprètes ont préféré le sens personnel. Cf. *Traduction Œcuménique de la Bible*, 1972, ad. loc; note e, qui traduit «le Tentateur».

[27] *Catéchisme de l'Eglise catholique*, nelle édition (Paris, Cerf, 1998), article 2846.

[28] W. Bauer, «peirasmos», A *Greek-English Lexicon of the New testament and Other Early Christian Literature*, trad. W. F. Arndt, F. W. Gringrich (Chicago: University of Chicago Press, 1975 [1957]), 646. Traduction retenue par Maurice Carrez, *Nouveau Testament Interlinéaire grec/français* (Pierrefitte: Société Biblique française, 1993), *ad. loc.*

[29] Genèse 22.1.

[30] Exode 15.25; Deutéronome 8.2, etc.

[31] Voir sur ce débat René Laurentin, *Au-delà de la mort du père, Dieu notre Père* (Paris: Fayard, 1998), 349-351.

[32] Recherche sur le «Notre Père» (Paris: Letouzey et Ané, 1969), 285-291.

[33] Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51 - 14,35*, 127-128.

Si l'on conserve à cette demande un sens eschatologique, comme pour les deux précédentes, il peut s'agir non de la tentation commune, mais de la grande épreuve finale. Celle que mentionne l'Apocalypse de Jean et développée dans la sixième coupe sous le nom de bataille d'Armageddon.[34]

Ce grand conflit spirituel[35] correspond à l'ultime assaut des forces du mal contre le Tout-Puissant. La prière du croyant consiste alors à demander la réalisation de la promesse développée en Apocalypse 3.10, «Parce que tu as gardé la parole de ma persévérance, je te garderai moi-même de l'heure de l'épreuve qui va venir sur toute la terre habitée, pour mettre à l'épreuve les habitants de la terre,» et déjà contenue dans les mots d'adieu de Jésus: «Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde».[36]

Le priant se place ainsi sous le couvert de l'alliance que Dieu offre à quiconque veut bénéficier de sa protection. Il fait confiance à Dieu pour l'épreuve finale, assuré que s'il arrivait qu'il ne puisse y échapper, il serait tout de même gardé du Malin.

Ainsi, les trois requêtes à l'impératif, s'inscrivent dans la foi adventiste qui proclame l'espérance, le repos du sabbat et la bonne nouvelle du secours de Dieu. Elles se fondent sur les prémices des trois vœux, exprimés à l'adresse du Père en introduction à la prière, que nous allons examiner.

Le Père

La prière commence par une méditation. Elle s'adresse au Père commun à tous, «notre Père». Le prophète Malachie en tire des conséquences communautaires quand il dit: «N'avons-nous pas tous un seul Père? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés? Pourquoi donc nous trahissons-nous les uns les autres, en profanant l'alliance de nos pères?»[37]

En appelant Dieu «Notre Père», nous prenons la responsabilité de l'honneur de notre famille spirituelle. Nous voulons veiller à ce que notre vie soit un modèle ou un encouragement. Il y a des mots qui engagent.

Il est difficile de se faire une idée du Père quand on n'en a pas eu, ou qu'on ne le voit qu'aux vacances scolaires ou un week-end sur deux. Et rares sont les pères qui pourraient considérer qu'ils ont été des pères parfaits.

Il est certes douloureux de n'avoir pas de père, mais il l'est tout autant d'en avoir un qui nous aime et que l'on refuse de voir, ou que l'on ignore. Comme il dit en Esaïe 65.2: «J'ai tendu mes mains tous les jours vers un peuple rebelle, qui marche dans une voie mauvaise, au gré de ses pensées».

---

[34] Apocalypse 16.12-16.

[35] Voir Hans K. LaRondelle, *Chariots of Salvation. The Biblical Drama of Armageddon,* (Washington D. C.: Review and Herald, 1987); Jon Paulien, *As Speculation Builds, Let's Keep our Eyes on What the Bible Says About the End Time* (Hagerstown: Review and herald, 1994), 131-150.

[36] Matthieu 28.20.

[37] Malachie 2.10.

Le sens de la prière n'est pas à rechercher dans ses connotations juives, car elle est chrétienne. Le Père dont Jésus parle est clairement identifié. C'est son Père, celui qu'il est venu nous révéler. C'est bien là ce qui fait la particularité de cette prière. «Celui qui m'a vu a vu le Père»,[38] disait Jésus. «Mon Père et votre Père».[39] Celui auquel on peut avoir un accès direct et dont Jésus dit encore: «En ce jour-là, vous demanderez en mon nom, et je ne vous dis pas que c'est moi qui demanderai au Père pour vous; en effet, le Père lui-même vous aime».[40] Prier en Jésus, c'est plonger son regard dans celui du Père pour y discerner tout l'amour que son Fils nous a révélé.

En raison de cet amour, on a parfois traduit le titre de «Père» par «papa» pour souligner sa proximité et sa douceur. Mais on aurait de la peine à trouver ce sens familier dans la littérature antique. Il convient de considérer cette traduction comme fautive pour les raisons suivantes:

a. Si dans son édition de 1972, la *Traduction Œcuménique de la Bible* met en note de Romains 8.15 à propos de *abba:* «C'est le mot familier de l'enfant: *papa*», cette note a disparu de la seconde édition de 1990.

b. Dans un article très documenté «Abba isn't Daddy»,[41] James Barr relève que le terme *abba* est le terme normal que les adultes utilisaient pour Père. Il précise que:

   - Dans les Targums «l'araméen *abba* est une façon assez habituelle de rendre l'hébreu *abi* mon père».[42]
   - Dans les trois passages où le NT a l'expression complète «Abba, Père», le texte grec a le nominatif avec un article *abba ho patêr*…ce qui laisse supposer que c'était là une traduction assez littérale cherchant à rendre tous les aspects de la tournure sémitique».[43]

c. J. Cl. Margot[44] relève l'inconsistance d'une traduction «papa» dans un contexte aussi dramatique que Marc 14.36.

d. Ce dernier à qui nous devons l'ensemble de ces références, relève encore[45] qu'aucun manuel de traduction biblique ne recommande cette traduction.

---

38 Jean 14.9.

39 Jean 20.27.

40 Jean 16.26-27.

41 James Barr, «Abba isn't Daddy», *Journal of Theological Studies* (abril 1988): 28-47.

42 Ibidem, 37.

43 Ibidem, 40.

44 Jean-Claude Margot, *Traduire sans trahir*, 2e éd. (Lausanne: L'Âge d'homme, 1990), 110.

45 Jean-Claude Margot, «Note de traduction «Abba»: Père ou Papa?», *Cahiers de traduction biblique* 18 (2e semestre 1992): 15-16.

e. Enfin, M. Carrez et F. Morel[46] donnent: «*abba,* Père… (de l'araméen *abba: le père)*».

L'Ecriture donne aussi à «Père» un sens touchant à son autorité. Dieu dit à propos de Salomon: «Moi, je serai son père, et lui, il sera mon fils. S'il commet des fautes, je le châtierai avec le bâton des hommes et avec les coups des humains».[47] Selon Ephésiens 3.14, le Père est celui devant lequel on fléchi le genou.

Cela ne veut pas dire qu'il manque de compassion. Loin de là. Le Psaume 27.10 dit: «Car mon père et ma mère m'abandonnent, mais le Seigneur me recueillera». Le Psaume 68.6 «Le père des orphelins, le défenseur des veuves, c'est Dieu, dans son séjour sacré» et le Psaume 103.13 «Comme un père a compassion de ses fils, le Seigneur a compassion de ceux qui le craignent».

Mais si nous aimons à souligner la proximité de Dieu, Jésus le situe dans sa distance: «Notre Père *qui est aux cieux*». Il fait aussi référence à son autorité.[48]

Comme le dit Malachie 1.6 «Un fils honore son père, et un serviteur son maître. Si je suis Père, où est l'honneur qui m'est dû? Si je suis Maître, où est la crainte qui m'est due? – dit le Seigneur (YHWH) des Armées».

La tendresse, la compassion, la bonté ou la générosité de Dieu sont d'autant plus appréciables, qu'en vertu de son autorité et de sa grandeur, de la distance qui sépare le pécheur de son Créateur, Dieu pourrait ne pas manifester ces sentiments. Un Père sans autorité et qui ne saurait que câliner ne serait pas amour mais égoïsme. Il ne sauverait pas l'homme et l'empêcherait de devenir adulte.

Ainsi, reconnaître Dieu pour notre Père, ce n'est pas seulement se réjouir du lien qui nous unit à lui, c'est aussi s'engager à lui obéir.[49] C'est, tout en ayant la foi de Jésus, garder les commandements de Dieu.[50] Comme le dit Alphonse Maillot, le Christ «ne nous apprend pas une autre prière que la sienne; il ne nous révèle pas un Père qui le serait différemment pour nous qu'Il ne l'a été pour lui».[51] Nous pouvons donc nous approprier, comme Jésus, des trois vœux suivants:

---

[46] Maurice Carrez et François Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 4è éd. (Genève: Labor et Fides, 1988).

[47] 2 Samuel 7.14.

[48] «Dans ce terme, l'autorité du père est au moins aussi forte que son affection» (Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51-14,35*, 119).

[49] «Le vrai Père ne se substitue jamais à ses enfants, mais il les aide à devenir majeurs. Il ne nous remplace pas dans l'action. Il nous apprend à la faire. La prière devient dès lors l'heure de la *collaboration*, l'heure du partage en paroles de ce qui doit être accompli ensuite» (Alphonse Maillot, *Notre Père. La requête des enfants de Dieu* [Paris: Les Bergers et les Mages, 1991], 40).

[50] Apocalypse 12.17.

[51] Maillot, *Notre Père. La requête des enfants de Dieu*, 41.

Les trois vœux

La forme verbale de ces trois demandes est au passif sans mention du sujet. On peut y reconnaitre la forme classique de ce que l'on appelle un «passif divin», autrement dit le sujet de la phrase est sous-entendu, c'est Dieu.

«Que ton nom soit sanctifié»

Le nom de Dieu désigne sa personne. La TOB traduit: «fais-toi reconnaître comme Dieu». Cette demande correspond à un thème de l'Ancien Testament au travers duquel Dieu veut signifier qu'il veut être fidèle à sa réputation de rédempteur. Ainsi, selon Esaïe, Israël ne doit pas se confier à l'Egypte, car Dieu se propose de le délivrer lui-même de ses ennemis: «Car, lorsque ses enfants verront au milieu d'eux l'œuvre de mes mains, ils reconnaîtront mon nom pour sacré; ils reconnaîtront la sainteté du Saint de Jacob et ils redouteront le Dieu d'Israël».[52]

Il se tient près de celui qui est découragé: «Car ainsi parle celui qui est haut placé, élevé, qui demeure à jamais et dont le nom est sacré: C'est dans une hauteur sacrée que je demeure, et avec celui qui est écrasé et dont l'esprit est abaissé, afin de ranimer l'esprit abaissé et de ranimer le cœur écrasé».[53]

Ezéchiel 36 est le chapitre le plus caractéristique. Il souligne combien les israélites ont profané le nom de Dieu au travers de la déportation. Dieu est apparu comme un Dieu vaincu aux yeux des nations à cause de leurs fautes. Mais il va sanctifier son nom par une nouvelle création: il ôtera leur cœur de pierre pour le remplacer par un cœur de chair, il restaurera le pays pour en faire un jardin d'Eden, il ressuscitera les morts.

Demander à Dieu de sanctifier son nom, c'est lui demander de réaliser toutes les promesses eschatologiques de rédemption.

Si Dieu est le plus souvent le sujet du verbe «sanctifier», l'homme est le seul sujet du verbe «profaner». On percevra le sens du verbe «sanctifier» au travers de l'usage de cet antonyme. Manquer d'amour et désobéir à sa loi, c'est profaner le nom de Dieu. Ainsi, par le prophète Amos, Dieu déclare: «ils ont vendu le juste pour de l'argent, le pauvre pour une paire de sandales; ils harcèlent jusqu'à la poussière de la terre qui est sur la tête des petites gens, ils font dévier le chemin des pauvres. Un homme et son père vont vers la même fille, profanant ainsi mon nom sacré».[54]

---

[52] Esaïe 29.23.

[53] Esaïe 57.15.

[54] Amos 2.6-7.

Le nom de Dieu est profané par l'offrande d'enfants à Moloch,[55] par de faux serments,[56] en ne tenant pas parole et en asservissant ses frères,[57] bref, en désobéissant à sa loi d'amour. A l'inverse, on glorifie l'Eternel en observant le sabbat.[58]

Au travers de cette demande, la sainteté n'apparait pas comme le sommet d'une échelle conduisant à la perfection. Lorsque Jésus demande à ses disciples d'être parfaits comme leur Père céleste est parfait, il leur demande d'être bon et accueillants envers tous comme leur Père qui fait briller son soleil sur les bons et sur les méchants.[59] Ce que Luc traduit «soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux».[60]

«Que ton règne vienne»

La venue du règne ou royaume de Dieu fait partie de toutes les espérances eschatologiques. Jean-François Baudoz note qu' «à l'appui de cette option on peut encore faire valoir que c'est la seule fois où, dans Matthieu, le verbe *venir* est appliqué au règne. En Mc 9.1; 11.10, ce même verbe en lien avec le Règne a un sens eschatologique».[61] *Maranatha*, «viens Seigneur» s'exclame l'Eglise dans le cadre de sa liturgie,[62] en réponse à la promesse du Seigneur: «Oui, je viens bientôt!»[63] C'est la demande centrale des trois requêtes du *Notre Père*. Elle est significative du fait que la venue du règne du Fils est équivalente à celle du Père.

Si le règne de Dieu est déjà là, depuis Pâque, il n'est pas encore pleinement établit. A trop insister sur le «pas encore», on risque d'oublier la joie de la grâce déjà effective. A se contenter du «déjà», on banalise les promesses du Christ et la raison même pour laquelle il a été condamné à mort: pour avoir annoncé la venue de son règne en gloire.[64] Vivre dans l'espérance, c'est vivre dans le présent de la promesse.[65]

«Que ta volonté soit faite»

A première lecture, on pourrait penser que cette demande consiste à se soumettre à la volonté de Dieu et à accepter, comme Jésus à Golgotha,

---

55 Lévitique 18.21.

56 Lévitique 19.12.

57 Jérémie 34.16.

58 Esaïe 56.2; 58.13. Selon Esaïe 48.11, glorifier ou sanctifier sont équivalents.

59 Matthieu 5.43-48.

60 Luc 6.36.

61 Baudoz, «La prière du Pater dans les évangiles», 11.

62 1 Corinthiens 16.22.

63 Apocalypse 22.20.

64 Matthieu 26.64.

65 Hébreux 6.18-19.

les circonstances de la vie.[66] Mais il convient plutôt de la rapprocher de l'avertissement donné par Jésus à propos des faux prophètes: «Ce ne sont pas tous ceux qui me disent: «Seigneur! Seigneur!» qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui-là seul qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux».[67] Car «ce que Dieu veut, c'est (notre) sanctification …».[68]

Jésus rapproche dans ces termes et dans ceux qui suivent, l'exécution de la volonté de Dieu avec le royaume des cieux. Il s'agit encore d'une espérance eschatologique dans laquelle le présent est mis en lien avec «ce jour-là» où chacun rendra compte au Christ de ce qu'il aura fait. Demander que la volonté de Dieu soit faite, c'est rapprocher le présent et l'avenir, c'est engager le présent dans l'avenir.

Car la volonté de Dieu est clairement exprimée: «Or, la volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le relève au dernier jour. La volonté de mon Père, en effet, c'est que quiconque voit le Fils et met sa foi en lui ait la vie éternelle; et moi, je le relèverai au dernier jour».[69] Ce que Paul résume en disant: «Cela est bon et agréable devant Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité».[70]

Vouloir que la volonté de Dieu s'accomplisse, c'est à la fois engager une réforme personnelle, connaître Jésus, et participer à sa réalisation en annonçant l'Evangile au monde. Une prière qui ne peut qu'interpeler un adventiste qui reconnait dans les messages des trois anges d'Apocalypse 14 sa vocation.

«Sur la terre comme aux cieux»

Nous suivons Origène pour qui cette précision concerne à la fois les trois demandes précédentes.

Selon Origène:

> «… les mots rapportés par Matthieu «sur la terre comme au ciel» peuvent toutefois s'entendre de l'ensemble des demandes. Ce qui nous est demandé de dire dans la prière serait donc ceci: que ton nom soit sanctifié sur la terre comme au ciel, que ton règne vienne sur la terre comme au ciel, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Le nom de Dieu a été sanctifié parmi les habitants du ciel; le règne de Dieu s'est établi en eux; la volonté de Dieu s'est faite en eux. Or, tout cela nous manque à nous qui sommes sur la terre …»[71]

---

66 Matthieu 26.42.

67 Matthieu 7.21.

68 1 Thessaloniciens 4.3.

69 Jean 6.39-40.

70 1 Timothée 2.3-4.

71 La Prière, 26.2 cité dans Jean-Noël Guinot, «Lectures patristiques», in *La prière du Seigneur*, Cahiers Evangile supplément 132 (Paris: Cerf, 2005), 55.

Ces quelques mots nous placent à nouveau dans un cadre eschatologique et mobilisent notre foi devant un Père qui nous veut adultes, debout et engagés avec lui dans le grand œuvre du salut.

Conclusion

La prière enseignée par Jésus est tout entière adventiste. Elle est tournée vers l'établissement du règne de Dieu et la réalisation de la fraternité humaine. Fondement d'une philosophie de la vie, elle éclaire l'ensemble du témoignage de l'Eglise et sert de pierre de touche de ses activités. On ne peut que la méditer humblement en étant porté par la foi, l'espérance et l'amour.

Cette prière nous place aux côtés de Dieu en témoins de sa volonté. Prier, ce n'est pas dire à Dieu ce qu'il doit faire. C'est apporter son soutien à ce qu'il fait. Ce n'est pas demander à Dieu de se mette à nos côtés, mais se mettre du côté de Dieu en témoin de la valeur sacrée de son œuvre de salut.

Avant d'exprimer ses besoins, le priant renonce à lui-même pour penser à Dieu. Car c'est du Père que procède l'esprit filial qui fonde le «nous» fraternel de la deuxième partie de la prière. Si nous prononçons une prière commune, c'est parce que nous avons le même Père. La prière se fonde sur la recherche première du royaume de Dieu avec l'assurance que tout le reste nous sera donné par-dessus.[72]

[72] Matthieu 6.33.

10

Étude de la pensée paulinienne sur l'acte salvifique de 1 Corinthiens 15.27-28

Roland Meyer
Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève, Francia
doyen@campusadventiste.edu

Introduction

La résurrection du Fils par le Père marque la fin du règne de la mort; c'est ce que l'apôtre Paul tente d'affirmer aux Corinthiens. Dans sa démonstration, il distingue clairement les responsabilités de Dieu le Père de celles du Christ fait homme. Le Fils a pour mission de réduire tout ennemi ainsi que la mort à l'impuissance: «Ensuite viendra la fin, quand il remettra la royauté à celui qui est Dieu et Père».[1] La victoire du Fils est totale, rien ne lui échappe. Cette victoire avait déjà été annoncée par lui-même lorsqu'il s'écriait: «Moi, j'ai vaincu le monde».[2] C'est ce que Paul exprime aux Corinthiens, en d'autres termes, dans la péricope qui nous occupe: «En effet, *il a tout mis sous ses pieds*. Mais lorsqu'il dit que tout lui a été soumis, il est évident que c'est à l'exception de celui qui lui a tout soumis. Et lorsque tout lui sera soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous».[3]

Cela implique certainement que le Fils, qui a remporté la victoire lors de son ministère terrestre, réintégrera sa place éternelle auprès du Père et du Saint-Esprit. L'apôtre Paul entre dans une démonstration complexe lorsqu'il aborde la dimension sotériologique de l'acte salvifique de la croix. Pour lui, cette œuvre ne peut s'organiser sans la dimension trinitaire.

Il convient de faire une distinction entre les deux types de connaissance que Xavier Léon-Dufour appelle d'une part «connaissance historique»,[4] d'autre part «connaissance de foi». Lorsque nous disons: «Jésus a guéri des malades» ou «Jésus est mort sur la croix», nous énonçons une proposition vérifiable historiquement. Il s'agit donc de faits «historiques» attestés par des témoins et rapportés par des apôtres, des évangélistes ou des historiens. Les événements ont eu lieu en des endroits donnés et à des moments précis de l'histoire de l'humanité. Ils sont accessibles à la science historique.

---

1 1 Co 15.24.

2 Jn 16.33.

3 1 Co 15.27-28.

4 Cf. Xavier Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal* (Paris: Seuil, 1971), 252.

Lorsque nous disons «Christ est la fin de la loi» ou «Jésus est mort pour nos péchés», nous acceptons que ces événements peuvent être attestés par des croyants comme des faits réels. Nous prenons ainsi à notre compte une certaine interprétation des données historiques. Cette interprétation ne relève plus de la connaissance universelle, mais de la foi. Pour le croyant, les faits ne sont pas imaginaires; cela ne signifie pas qu'ils soient «historiques».

Lorsque nous disons «Christ est ressuscité des morts», nous énonçons un fait réel pour le croyant convaincu. Mais derrière cette réalité de la résurrection du Christ se cache tout le mystère de la résurrection de l'homme et de la vie éternelle. Derrière cet acte de puissance se cache aussi tout le mystère de la Trinité. Dans ce sens, ce fait ne relève ni de la science ni de la connaissance historique. Aucun témoin n'était présent lors du réveil du Christ, seuls les effets ont été constatés jusqu'au moment de la visibilité du Christ ressuscité. Le réveil du Christ et son exaltation auprès de Dieu échappent à toute investigation. Nous entrons ici dans une dimension métahistorique.[5]

Dans la logique de son raisonnement, Paul tente de répondre à ceux des Corinthiens qui disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts. Dans son développement, l'apôtre ne tient pas compte de la notion dichotomiste hellénistique, âme et corps. S'il n'y a pas de résurrection alors «notre proclamation est inutile», «votre foi est inutile», «nous apparaissons même comme de faux témoins», «vous êtes encore dans vos péchés», «ceux qui se sont endormis dans le Christ sont perdus», et puis, à quoi bon cette lutte continuelle contre les difficultés et les risques encourus? «Si les morts ne se réveillent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons!».[6] Paul est absolu: à cette phrase polémique il oppose: «Mais le Christ s'est bel et bien réveillé d'entre les morts: il est les prémices de ceux qui se sont endormis».[7] Pour lui, la victoire future est réalisée en Jésus-Christ, prémices de ceux qui sont morts. La victoire sur les puissances hostiles peut se réaliser parce que Dieu a mis tous les ennemis, y compris la mort, sous ses pieds. Enfin, l'intronisation finale aura lieu après la destruction du dernier ennemi, la mort.

> «Ce récit nous montre que la Résurrection n'a jamais été et ne sera jamais une idée comme les autres. Elle contredit la raison humaine beaucoup plus radicalement que la notion de l'immortalité de l'âme ou même celle de la réincarnation. Elle est si audacieuse qu'il est impossible de disserter à son sujet, comme on peut le faire au sujet de Dieu, du péché, du Christ ou de la Rédemption. Elle fait voler en éclats les plus belles constructions dogmatiques».[8]

---

5 Voir les propositions de Xavier Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal,* 57 (1969): 618 et *Études* (1970): 610-611. L'auteur parle d'événement «trans-historique».

6 1 Co 15.32.

7 1 Co 15.20.

8 Etienne Trocmé, dans l'avant-propos du livre de Roland Meyer, *La vie après la mort. Saint Paul défenseur de la résurrection* (Lausanne: Belle Rivière, 1989), 17.

La notion de résurrection dans les textes extra-bibliques

Chez les Juifs alexandrins, chez lesquels se fait sentir l'influence de la philosophie grecque, apparaît l'idée de l'immortalité de l'âme, en dehors de toute idée de résurrection du corps: «J'étais, certes, un enfant bien né et j'avais reçu une âme bonne; ou plutôt, étant bon, j'étais venu dans un corps sans souillure».[9] L'évidence du dualisme apparaît dans le livre de la *Sagesse* (9.15): «Le corps, soumis à la corruption, alourdit l'âme, l'enveloppe de terre est un fardeau pour l'esprit sollicité en tous sens». Le livre de la Sagesse date certainement du I^er^ siècle av. J.-C. Ce livre serait issu du judaïsme alexandrin et

> «…semblerait comprendre la vie après la mort selon une conception d'eschatologie transcendante et non plus linéaire. […] Il y aurait eu une évolution progressive de la pensée juive qui serait passée de l'eschatologie collective à une eschatologie individuelle, en s'appuyant sur une anthropologie non plus sémitique mais hellénisante fortement influencée par la pensée platonicienne».[10]

L'auteur de 2 Macchabées[11] avait certainement accepté la croyance en la résurrection: «Au moment de rendre le dernier soupir, il dit: Scélérat que tu es, tu nous exclus de la vie présente, mais le roi du monde, parce que nous serons morts pour ses lois, nous ressuscitera pour une vie éternelle».

4 Esdras[12] élabore une vision intéressante de cette vie qui est un passage difficile, puis de la fin du monde et de la résurrection:[13] «La terre rendra ceux qui dorment dans son sein, la poussière ceux qui y reposent».

2 Baruch fait très clairement mention de la résurrection des élus et des réprouvés.[14] Les Psaumes de Salomon (3.11,12) envisagent une condamnation des méchants et une résurrection des justes. Dans la description eschatologique du Testament de Juda (25.4), tout le chapitre 25 s'articule autour de l'idée de résurrection. D'autres livres, tels que le Testament de Benjamin, le Testament de Lévi, le Testament de Job, le Livre des Antiquités bibliques, les Oracles sibyllins, la Vie grecque d'Adam et Ève,[15] font état de manière très nette d'une doctrine de la résurrection, tout en conservant une approche dualiste âme-corps.

Les mêmes doctrines se rencontrent chez Philon d'Alexandrie,[16] qui les a sans doute empruntées à Platon. D'après lui, l'âme est immortelle si elle

---

[9] Sg 8.19-20.

[10] Émile Puech, *Les croyances des Esséniens en la vie future. Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, vol. 1, *La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (Paris: Gabalda, 1993)*,* 92.

[11] 2 M 6.18-31.

[12] 4 Esd 7.32.

[13] Voir aussi 4 Esd 7.75-101.

[14] Voir aussi 2 Ba 50.2-4; 51.1-3; Jub 1.29.

[15] Voir aussi Test Ben 10.5-10; Test Lev 18.9-14; Test Jb 4.9; Ant bib 51.5; Or sib 4.181,182; Vie Adam 28.4.

[16] Philosophe juif de langue grecque (Alexandrie: 13 av. J.-C. - 45/50 apr. J.-C.).

parvient à s'élever au-dessus des choses sensibles, et à s'affranchir du joug des passions.[17] Ainsi, pour que l'homme jouisse dès sa vie présente de l'immortalité, il faut que l'esprit domine l'élément corporel.[18] Bien que la pensée philonienne soit influencée par le platonisme, elle insiste fortement sur la relation de l'homme avec Dieu. Philon envisage un châtiment éternel pour les impies ou un anéantissement définitif.[19] Selon l'anthropologie philonienne, la résurrection d'un corps serait comprise comme un châtiment. Il n'y a donc pas, dans la pensée de Philon, de place pour une résurrection somatique. Selon Flavius Josèphe, les esséniens professaient également les mêmes idées.[20]

La notion de résurrection dans l'Ancien Testament

Les textes vétérotestamentaires relatifs à la résurrection ne sont pas très nombreux. L'homme est pour les auteurs du Premier Testament un être créé par Dieu: il *est* corps, âme et esprit; il n'a pas un corps, une âme et un esprit comme les philosophes grecs l'ont vu. Dans cette partie de la Bible, Dieu se révèle comme ayant pouvoir sur la vie et sur la mort.[21] La certitude d'une vie qui se prolonge au-delà de la mort est progressivement attestée par l'Israël biblique. Non pas une vie *dans* la mort, mais *après* la mort.[22] L'Ancien Testament fait mention de deux catégories de résurrection (réveil). Première catégorie: le réveil national d'un peuple égaré. Les expressions de résurrection et de réveil sont utilisées pour exprimer le réveil du peuple d'Israël. Il s'agit alors d'un réveil national. Le texte d'Os 6.1-3 ne fait certainement pas état d'une résurrection corporelle mais d'un réveil national et de la guérison du peuple d'Israël malade.[23] Cette restauration se manifestera surtout sur le plan national et non sur un plan individuel.[24] L'espérance des Israélites a été représentée par l'idée de retour à la vie; un retour collectif. Quant au texte d'*Ézéchiel* (37.1-14), il faut le considérer dans cette même perspective. Le prophète donne lui-même l'interprétation de cette vision des ossements desséchés: «Il me dit: Humain, ces ossements, c'est

---

17 Philon, *De somiis*, I, 43; cf. *De opificio mundi*, 40, 44, 46, 77, 135; *De victimis*, 6.

18 Philon, *De gigantibus*, 13,14.

19 Philon, *De praemiis et poenis*, 69; *De posteritate Caini*, 39.

20 Flavius Josèphe, *Antiquités,* XVIII, 2; *Guerre des Juifs*, II, 8,12.

21 1S 2.6.

22 Christian Grappe, in *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, éd. Odette Mainville et Daniel Marguerat (Genève, Montréal: Labor et Fides, Médiaspaul, 2001), 45.

23 Voir Hans Küng, *Vie éternelle?* (Paris: Seuil, 1985), 119-122.

24 Robert Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque* (Genève: Labor et Fides, 1998), 96. En commentant Os 6, l'auteur précise que ce «qu'Éphraïm souhaite ou même attend est un retour à sa situation glorieuse d'antan: ses plaies, c.-à-d., ses échecs contre Juda, doivent être pansées; autrement dit la région occupée par l'ennemi sera reconquise et Israël fêtera ses victoires en présence de son Dieu (v. 2). Le vocabulaire utilisé ici relève certes du motif de la résurrection ('rendre la vie', ou 'revivre', voire 'survivre'; 'lever', ou 'relever', 'redresser'), mais il s'agit en réalité d'une restauration politique». Il en va de même pour le texte d'Ez 37.1-14.

toute la maison d'Israël. Ils disent: Nos ossements sont desséchés, notre espoir s'est évanoui, nous sommes perdus!»[25]

Lorsque le prophète Ézéchiel voit le retour à la vie des ossements desséchés, il entend, d'après le contexte de cette vision, non la résurrection des Israélites défunts, mais le retour des déportés de Babylone. Deuxième catégorie: le passage de la mort à la vie de certains individus. Le texte de 1 Rois (17.17-24) relate le miracle accompli par le prophète Élie lors de sa rencontre avec une femme veuve qui habite Sarepta. Le deuxième récit de résurrection est relaté en 2 Rois (4.32-37); il s'agit du retour à la vie du fils d'une femme habitant Shounem. Le livre des Rois rapporte qu'au moment d'ensevelir un homme, celui-ci toucha les ossements du prophète Élisée. Cela eut pour conséquence une reprise de la vie.[26]

La mort n'est certes pas comprise comme étant une situation définitive. Il y a bien une formulation de la résurrection même dans les textes anciens. La croyance dans la résurrection des morts apparaît comme certaine dans ce que l'on peut appeler «l'Apocalypse d'Ésaïe».[27] Des textes bibliques très anciens, comme le Psaume 139,[28] attestent déjà la croyance en une mort non définitive, et par conséquent en une résurrection. Jacques Doukhan[29] pense que l'auteur du texte décompose le mécanisme du miracle en trois étapes: a) Dieu est le créateur du début de la vie; b) Dieu contrôle l'existence jusqu'à la fin; c) Dieu est encore là au réveil.

L'histoire malheureuse de Job le pousse à réfléchir lui aussi à la raison de la mort et à envisager une sortie de ce phénomène que Dieu n'a certainement pas voulu.[30] Il faut attendre le prophète Daniel pour avoir une attestation de résurrection eschatologique. La notion de résurrection qui se trouve dans le livre de Daniel est liée aux idées apocalyptiques développées par l'auteur. C'est au moment de la fin que se produira le réveil.[31] Dans sa vision des temps de la fin, le texte prophétique met en évidence cette notion révolutionnaire de la résurrection des morts.

Le séjour des morts

La Bible fait fréquemment allusion à la notion de séjour des morts. L'hébreu de l'Ancien Testament parle du *shéol*, le grec du Nouveau Testament parle de l'*hadès*. Très tôt, l'Église de Rome a voulu décrire géographiquement le séjour

---

[25] Ez 37.11.

[26] 2 R 13.21.

[27] Es 26.19.

[28] Voir également Ps 16.10, 11; 17.15.

[29] Jacques Doukhan, *Aux portes de l'espérance* (Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 1983), 232.

[30] Jb 19.25-27. Voir le développement de Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, 114-118.

[31] Dn 8.19; 12.2, 4,9.

des morts et dire ce qui s'y passait. L'un des termes qualifiant le séjour des morts que l'Église romaine a utilisé est celui d'«enfer». Dans les différentes civilisations, l'enfer est presque toujours un lieu souterrain que le défunt atteint après un voyage difficile et périlleux. C'est cet endroit caché que les peuples germaniques préchrétiens appelaient le *Hel*. Les pays latins qualifieront ce lieu d'*infernum*, le lieu d'en bas. Très rapidement, les religions vont considérer le monde sous le regard du dualisme cosmique, et c'est dans l'au-delà que s'effectuera la séparation entre le bien et le mal. Cette pensée était chère à Zoroastre en Iran, vers le VII^e siècle av. J.-C. Il convient de noter que, dans le christianisme, l'idée d'enfer se développe rapidement. Ce concept se rencontre dans la littérature apocryphe chrétienne et apocalyptique. Dans l'Apocalypse de Pierre, texte rédigé vers le milieu du II^e siècle, et dans l'Apocalypse de Paul, datant du milieu du III^e siècle, on trouve des descriptions des supplices empruntées aux mythologies orientales.

La notion de résurrection dans le Nouveau Testament

La doctrine de la résurrection des morts se fait plus précise dans le Nouveau Testament. Les épîtres, les évangiles et l'Apocalypse de Jean se complètent pour donner un message cohérent concernant la résurrection. Le vocabulaire utilisé fait comprendre aisément que le passage de la mort à la vie n'est ni fonction d'une réincarnation progressive et cyclique, ni le résultat de la puissance de l'homme lui-même. Il s'agit bien du passage de la situation inconsciente à la situation consciente. Les expressions employées sont dynamiques: ressusciter, se lever, se mettre debout après un sommeil, se réveiller, s'éveiller, réveil, résurrection, se relever, se tenir debout après s'être couché, faire lever, susciter, s'élever, se dresser, faire vivre, vivifier, donner la vie.[32]

Pour Paul, il n'y a pas d'espérance de résurrection qui ne soit fondée sur celle du Christ.[33] La résurrection est située à la parousie.[34] Elle implique un corps nouveau qui n'est plus sujet à la mort.[35] Les expressions de résurrection utilisées par l'apôtre Paul sont significatives de la réalité de la mort mais en

[32] ἐγείρω = ressusciter, se lever, se mettre debout après un sommeil, se réveiller, s'éveiller, susciter: Mt 10.8; 11.5; 16.21; 17.9,23; 20.19; 26.32; 27.52, 63,64; 28.6,7; Mc 12.26; 14.28; 16.6,14; Lc 7.22; 9.22; 20.37; 24.6,34; Jn 5.21; 12.1,9,17; 21.14. ἐγερσις (hapax) = réveil, résurrection: Mt 27.53. ἀνίστημι = se relever, se tenir debout après s'être couché, faire lever, susciter, ressusciter, se lever, s'élever, se dresser: Mc 5.42; 8.31; 9.9,10; 10.34; 16.9; Lc 8.55; 18.33; 24.7,46; Jn 11.23. ἀνάστασις = résurrection: Mt 22.23,28,30,31; Mc 12.18,23; Lc 14.14; 20.27,33,35,36; Jn 5.29; 11.24. ζωοποιέω = faire vivre, vivifier, donner la vie: Jn 5.21 (2 fois). ἐξυπνίσω = éveiller: Jn 11.11. Les récits de résurrections: Mt 10.8; 11.5; 27.52; Mc 5.42; Lc 7.22; 8.55; Jn 5.21; 11.11,23; 12.1,9,17. La résurrection du Christ: Mt 16.21; 17.9,23; 20.19; 26.32; 27.53,63,64; 28.6,7; Mc 8.31; 9.9,10; 10.34; 14.28; 16.6,9,14; Lc 9.22; 24.6,34; 18.33; 21.14; 24.7,46. La résurrection eschatologique: Mt 22.23,28,30,31; Mc 12.18,23,26; Lc 14.14; 20.27,33,35,36,37; Jn 5.29; 11.24.

[33] 1 Co 15.20,21; 2 Co 4.14.

[34] 1 Th 4.16; 1 Co 15.51,52.

[35] 1 Co 15.42-44.

même temps de sa relativité face à la puissance de Dieu:[36] ἐγείρω,[37] ἀνίστημι,[38] ἀνάστασις,[39] ἐξανάστασις[40] (hapax), ζωοποιέω.[41]

Ce vocabulaire de la mort et de la résurrection met en évidence la pensée de l'apôtre. Les mots employés pour parler de la mort sont ceux qui font référence à un sommeil, quant à ceux choisis pour parler de la résurrection ils font référence à un réveil. Le vocabulaire choisi par l'apôtre Paul est en accord parfait avec celui des auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament. La mort du juste est toujours relativisée par un réveil souvent traduit par le terme «résurrection». Dans la pensée paulinienne, la mort est mise en relation avec le péché d'Adam: «C'est pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort est passée à tous les humains, parce que tous ont péché».[42]

La mort est un état de séparation totale. Mais grâce au Christ, la vie éternelle est accordée à ceux qui acceptent sa grâce: «Le salaire du péché, c'est la mort; mais le don de la grâce, le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ, notre Seigneur».[43]

Le croyant n'a pas à craindre le pouvoir de la mort car elle a été vaincue par la puissance de la résurrection du Christ. Paul présente la mort comme une réalité incontournable par l'homme. Elle n'est pas, pour lui, la séparation de l'âme et du corps –il prend ici ses distances par rapport aux philosophes grecs– mais bien l'anéantissement de l'être vivant. Consécutive au péché, cette mort est suivie de la résurrection pour ceux qui croient que Jésus est mort et qu'il est ressuscité pour leur salut.[44] La résurrection est une transformation radicalement différente de tout ce que la théorie de la réincarnation pourrait nous apprendre. Il n'est pas besoin ici de cycles quasi infinis, ni de transmigrations progressives, mais bien d'un acte instantané. Cette transformation arrive subitement et à un moment bien précis. Paul emploie deux expressions pour signaler la soudaineté du processus:[45] ἐν ἀτόμῳ, littéralement en un moment indivisible, et ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, littéralement en un jet de paupière, en un jet de regard.

---

[36] Les références n'ayant pas un lien direct avec la notion de résurrection sont en italique. Les textes de l'épître aux Hébreux sont entre parenthèses pour les distinguer du corpus paulinien.

[37] Rm 4.24,25; 6.4,5,9; 7.4; 8.11,34; 10.9; 13.11; 1 Co 6.14; 15.4,12,13,14,15,16,17, 20,29,32,35,42,43,44,52; 2 Co 1.9; 4.14; 5.15; Ga 1.1; Ep 1.20; 5.14; Ph 1.17; Col 2.12; 1 Th 1.10; 2 Tm 2.8; (Hé 11.19).

[38] Rm 15.12; 1 Co 10.7; Ep 5.14; 1 Th 4.14,16; (Hé 7.11,15).

[39] Rm 1.4; 6.5; 1 Co 15.12,13,21,42; Ph 3.10; 2 Tm 2.18; (Hé 6.2; 11.35).

[40] Ph 3.11.

[41] Rm 4.17; 8.11; 1 Co 15.22,36,45*;* 2 Co 3.6; Ga 3.21.

[42] Rm 5.12.

[43] Rm 6.23.

[44] 1 Th 4.13-18.

[45] 1 Co 15.52.

Cette transformation intervient au moment du son de la trompette, instrument caractérisant le changement de monde.[46]

Mort et péché sont intimement liés: «Mort, où est ta victoire? Mort, où est ton aiguillon? L'aiguillon de la mort c'est le péché».[47]

A partir du moment où la mort est détruite, elle ne peut plus détruire. La destruction de la mort implique la destruction du péché et l'apôtre Jean confirme la destruction de l'auteur du mal: «Le diable […] fut jeté dans l'étang de feu et de soufre».[48]

Dans 1 Corinthiens 15, Paul utilise le langage de l'éveil pour parler de résurrection. Ce réveil après la mort exprime toujours un acte de la puissance de Dieu, y compris dans les récits de la résurrection de Jésus. L'homme n'a en lui aucune force lui permettant de passer de la mort à la vie; ni par la connaissance, ni par la science, ni par la philosophie, l'homme ne peut sortir de la mort. Il faut un acte créateur ou re-créateur dont l'homme aussi intelligent soit-il n'est pas capable.

Les témoignages de la résurrection évoquent un événement transcendant le domaine de l'histoire. Les phénomènes historiques sont d'habitude interprétés d'après leur contexte et par analogie avec d'autres événements. Mais la résurrection ne peut pas s'expliquer par le contexte ni par l'analogie avec le reste de la réalité. Le Nouveau Testament met la résurrection en lien avec l'eschatologie.

La résurrection du Christ est pour Paul une résurrection qui délivre des péchés. Elle concerne l'humanité tout entière. Elle est gage de salut. Lorsque Paul parle de la résurrection du Christ, il ne se contente pas de signaler sa résurrection, mais il exprime une suite logique d'implications consécutives à l'événement. La résurrection du Christ est un événement fondamental duquel va naître un processus de résurrection générale et eschatologique:

- Christ «est les prémices de ceux qui se sont endormis» (1 Co 15.20).
- La résurrection du Christ atteste le pardon: «Christ est mort pour nos péchés» (1 Co 15.3).
- La résurrection du Christ est mise en relation avec notre vie: «Tous seront rendus vivants dans le Christ» (1 Co 15.22).
- La résurrection du Christ est une victoire cosmique sur les puissances contraires à Dieu: «Il remettra la royauté à celui qui est Dieu et Père, après avoir réduit à rien tout principat, toute autorité, toute puissance» (1 Co 15.24).
- La résurrection du Christ est un événement unique et typique: «Puisque la mort est venue par un homme, c'est aussi par un homme qu'est venue la résurrection des morts» (1 Co 15.21).

---

[46] Cf. Mt 24.31; Ap 8.2 ss.

[47] 1 Co 15.55,56.

[48] Ap 20.10.

- La finalité de la résurrection du Christ pour l'humanité est exprimée par la plénitude de Dieu en l'homme: «Lorsque tout lui sera soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous» (1 Co 15.28).

L'eschatologie paulinienne

La résurrection est le point de départ de la réflexion chrétienne et de la foi. L'histoire du christianisme prend naissance au moment de cet événement. La foi et la prédication chrétienne reposent uniquement et entièrement sur l'événement pascal. La simple affirmation *Jésus est le Seigneur* est le contenu des plus anciennes confessions de foi chrétiennes. On découvre cette formule dans certaines déclarations employées par la communauté naissante. Dans un contexte d'initiation baptismale, Paul déclare: «Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé».[49]

Il proclame, dans un contexte eucharistique, la mort de celui qui est le Seigneur: «Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne».[50]

Pour parler de la résurrection du Christ, la Bible emploie principalement deux verbes: ἐγείρω et ἀνίστημι. Ces deux expressions donnent l'idée d'un réveil ou de la sortie du sommeil. Elles peuvent désigner aussi bien le réveil de ceux qui retournent à la vie terrestre que le réveil eschatologique universel. En parlant du réveil de Jésus, le Nouveau Testament exprime l'idée d'un événement eschatologique qui a déjà commencé. Le Christ est le πρωτότοκος. Il doit être le premier ressuscité pour être en toute chose le premier. Cette réalisation a à la fois un aspect eschatologique et historique. Ce n'est que lorsque l'univers tout entier aura été restauré que Dieu sera *tout en tous* ou *tout en tout*.[51] Cette réalisation est historique dans le sens où le Christ a été déclaré Fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts.[52] Dieu a ressuscité Jésus-Christ «pour ouvrir aux croyants la possibilité d'une vie nouvelle. Il a voulu que les hommes fussent entraînés avec Christ dans sa vie glorieuse».[53] La résurrection est une œuvre de Dieu. Le Nouveau Testament ne parle que rarement de la résurrection de Jésus à la forme active. Il en parle le plus souvent à la forme passive, montrant un Dieu agissant et intervenant auprès de son Fils pour qu'il soit le premier-né.[54] Dieu demeure l'agent de la résurrection.[55] En même temps qu'il est acte de

[49] Rm 10.9.

[50] 1 Co 11.26.

[51] 1 Co 15.20-28.

[52] Rm 1.4.

[53] Franz-Jehan Leenhardt, *L'Epître de saint Paul aux Romains* (Genève: Labor et Fides, 1981), 94.

[54] Cf. Rm 4.25; 6.4,9; 7.4; 8.34; 1 Co 15.4,12 ss; 2 Tm 2.8.

[55] Cf. 1 Co 6.14; Rm 10.9; 1 Co 15.15.

Dieu, le retour à la vie est acte créateur ou re-créateur. Il n'y a jamais séparation entre l'événement de la résurrection et une proclamation de la foi. Pour croire à la résurrection, il faut l'intervention de la foi.

> «La résurrection de Jésus n'est pas seulement l'acte eschatologique décisif de Dieu, mais aussi la révélation eschatologique qu'il fait de lui-même. La résurrection de Jésus est la révélation de la réalisation du Royaume de Dieu annoncé par Jésus. Par la résurrection de Jésus d'entre les morts Dieu a montré sa fidélité dans l'amour et s'est définitivement identifié avec Jésus et son œuvre».[56]

Par le réveil de Jésus, le monde nouveau a fait son entrée dans l'histoire. Par elle le Christ est placé dans la dignité et la puissance divine.[57] Christ se trouve dans une position de force et c'est dans cette position qu'il intervient pour nous auprès de Dieu. La croix du Christ est à la fois un commencement nouveau et le fondement de toute espérance. Un commencement nouveau qui a déjà lieu dans l'histoire et qui se réalise chez chaque croyant. C'est aussi le fondement de l'espérance de la résurrection future et définitive, celle qui unira l'homme à Dieu d'un lien indéfectible. C'est l'espérance de la transformation du corps psychique en corps spirituel, corps entièrement dominé par l'Esprit de Dieu.

Dans le dynamisme de la résurrection de Jésus, Paul découvre l'expression de l'amour divin pour l'humanité. Dieu a conçu de toute éternité son plan salvifique[58] par l'intermédiaire de Jésus-Christ. Il nous fait devenir des fils adoptifs et nous délivre, par le sang de Jésus, de notre situation de pécheurs. Dieu, nous voyant tous éloignés de lui par le péché, a livré son Fils pour nous; il l'a destiné à servir d'expiation par son sang. Cet amour divin à l'endroit de l'humanité doit nous rassurer sur notre destinée finale. Paul évoque la gratuité de cet acte d'amour en déclarant que

> «…tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. Car de toutes façons, c'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même, ne mettant pas leurs fautes au compte des hommes, en mettant en nous la parole de réconciliation. C'est au nom de Christ que nous sommes en ambassade, et par nous, c'est Dieu lui-même qui, en fait, nous adresse un appel. Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu».[59]

Au moment précis de la résurrection de Jésus-Christ, la mort cesse d'être le signe de la puissance satanique sur l'homme: elle devient la voie d'accès vers la vie éternelle. Parce que le Christ possède en lui la vie de Dieu, il atteste la victoire de cette vie sur le royaume de la mort. Non seulement Christ a subi la condamnation, mais il a démontré son innocence en triomphant de la mort.

---

[56] Walter Kasper, *Jésus le Christ* (Paris: Cerf, 1976), 217.

[57] Rm 1.2-4: «Cet Evangile, qu'il avait déjà promis par ses prophètes dans les Ecritures saintes, concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ notre Seigneur». Voir aussi 1 Co 5.4; 2 Co 12.9; Ph 3.10; Ep 1.20 ss.

[58] Cf. Ep 1.3-4.

[59] 2 Co 5.18-21.

La prééminence du Christ dans l'acte salvifique (1Co 15.20-28)

Le v. 20 commence par νυνὶ δὲ, mais maintenant, mais en réalité. Il s'agit d'une exclamation de soulagement. Jésus n'est pas seulement ressuscité, comme l'apôtre s'est appliqué à le montrer jusqu'ici, mais bien plus, il est ressuscité comme ἀπαρχή, prémices. L'offrande des prémices annonçait la récolte. L'orge était récoltée au mois de nisan[60] et avant sa récolte on célébrait une première fête appelée la fête des prémices.[61] C'était l'occasion d'apporter au temple la première gerbe de la récolte. Cette gerbe annonçait que la famille pourrait vivre l'année durant, elle garantissait que la récolte allait avoir lieu. On pourrait donc engranger et profiter des produits de la terre. C'est avec ce même terme que l'apôtre Paul qualifie la résurrection de Jésus en 1 Corinthiens 15.20,23 en disant: «il est les prémices de ceux qui sont morts». Cette utilisation paulinienne de l'expression renforce le raisonnement de l'apôtre concernant la certitude qu'il veut faire passer à ceux des Corinthiens auxquels il écrit. En leur disant que Christ est «les prémices de ceux qui sont morts», il leur dit, et du même coup nous sommes concernés également, que Christ ressuscité annonce, comme la gerbe au temple, la réalité de la résurrection des fidèles lors de son avènement. Cette expression qualifie une action suivie d'une autre du même type: d'abord la résurrection du Christ, puis celle des morts.

La résurrection du Christ implique donc la résurrection de ceux qui dorment. C'est parce qu'il mourut comme les hommes meurent qu'il put devenir prémices de ceux qui dorment.[62] La foi nous permet de participer aux biens qu'il possède dès sa résurrection. En acceptant qu'il soit les prémices, nous acceptons la récolte, donc la résurrection des morts. En tant que prémices de ceux qui se sont endormis «il implique tous les croyants dans sa propre résurrection et ascension».[63] Le choix du mot prémices est intentionnel de la part de l'apôtre Paul.[64] Jésus est donc bien selon Paul le premier-né, πρωτότοκος, d'entre les morts. C'est ici la priorité de rang qui est affirmée.[65] Jean utilisera l'expression ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν:[66] «En ajoutant au titre de *premier-né* le complément *des morts*, l'Apocalypse, (comme Col 1.18) veut faire entendre un

---

[60] Le mois de nisan, dans l'Ancien Testament, désigne la période de mars-avril.

[61] Lv 23.10 ss.

[62] Cf. James D. G Dunn, *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster Press 1980), 111.

[63] Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1981), 400.

[64] Ernest-Bernard Allo, *Saint Paul, première épître aux Corinthiens* (Paris: Gabalda, 1934), 405, précise que le choix du mot prémices «implique un lien nécessaire avec la 'masse' des autres morts dont Jésus est sorti le premier, pour que les autres suivent».

[65] André Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris: Gabalda, 1966), 261, indique que «la formule 'premier-né d'entre les morts' de Col 1.18 équivaut très exactement à 'prémices de ceux qui se sont endormis' de 1 Co 15.20».

[66] Ap 1.5.

accent très spécifique: après ce ressuscité de nombreux frères naîtront à la vie nouvelle».[67]

En 1 Corinthiens 15.22 l'apôtre insiste sur le parallélisme entre Christ, deuxième Adam et Adam lui-même.[68] Le nouvel Adam vient réparer le péché et ses conséquences. Son rôle sera d'anéantir de manière définitive le dernier ennemi, la mort. Le Christ propose à l'humanité une existence nouvelle. Au v. 45 Paul dit du Christ qu'il est un esprit qui donne la vie: πνεῦμα ζωοποιοῦν. Ce n'est pas uniquement par sa résurrection, mais aussi par son exaltation que le Christ permet à l'humanité d'entrer dans une nouvelle création. Au v. 23 il aborde la question de la chronologie: d'abord Christ, les autres ensuite. Ce passage sur l'eschatologie, qui s'étend jusqu'au v. 28, est complété par les versets 51-54. Au v. 24 la fin est mentionnée, mais il est impossible d'en connaître le moment. La préoccupation de l'apôtre est bien ici d'affirmer la supériorité du Christ sur toutes les puissances hostiles, ainsi que le règne éternel de Dieu.[69] Paul ne se préoccupe pas tant du problème chronologique des événements eschatologiques que de l'opposition des forces du mal à celles du bien. Une fois cet anéantissement accompli, Christ aura achevé sa mission, il pourra alors remettre toute chose à Dieu le Père.[70] Les puissances adverses sont déjà défiées au travers de la croix[71] mais le chrétien se trouve dans un conflit constant.[72]

Le règne du Christ se poursuit jusqu'à ce que tous les ennemis soient vaincus (v. 25). Lorsqu'il écrit cela, l'apôtre pense à la souveraineté de Jésus sur la création tout entière. Il faut voir dans le règne du Christ la période qui suit la résurrection et qui durera jusqu'à ce que Paul appelle τὸ τέλος, la fin. Dans le Ps 110.1, c'est Dieu lui-même qui place les ennemis sous les pieds du Christ. Paul ne cite pas exactement ce Psaume dans 1 Co 15.25b. Il ajoute πάντας, tous (les ennemis). Mais en même temps il modifie légèrement le Ps 110.1; il modifie également le sujet du verbe. Alors que Dieu était sujet dans le Ps 110.1, en ce sens que c'est lui qui met les ennemis sous les pieds du Seigneur, en 1 Co 15.25b, c'est Jésus lui-même qui met tous ses ennemis sous ses pieds. Au v. 27, c'est Dieu qui soumet le monde au Fils. La mort, qui ne fait pas partie du plan de Dieu pour l'humanité, sera enfin anéantie (v. 26). Alors que la mort est la destruction de la vie, la vie du Christ est la destruction absolue et irrémédiable de la mort.

---

67 Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Lausanne, Paris: Delachaux et Niestlé, 1981), 18.

68 Cf. Rm 5 et 7; 1 Co 15.20-24.

69 Guthrie, *New Testament Theology*, 86.

70 Lucien Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (Paris: Cerf, 1951), 42-43. «Ce dernier acte, à la fin des temps, correspond à ce que fut, au début, la création par le Christ et en vue du Christ, de même que le Fils était avant la création, il est après l'achèvement de toute chose: ayant récapitulé en lui tout ce qui avait été créé par lui et pour lui, il est désormais auprès du Père comme la somme de toutes choses».

71 Col 2.15.

72 Ep 6.12.

Dieu et Jésus dans l'acte sotériologique (1Co 15.27-28)

> v. 27. *En effet, il a tout mis sous ses pieds. Mais lorsqu'il dit que tout lui a été soumis, il est évident que c'est à l'exception de celui qui lui a tout soumis.* v. 28. *Et lorsque tout lui sera soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous.*

Au v. 27a, Paul cite librement le Ps 8.7. Pour l'apôtre rien de ce qui se passe dans le plan du salut ne se fait sans l'autorité du Père. Il est vraisemblable que c'est Dieu qui a tout mis sous les pieds de son Fils.[73] La mort lui a aussi été soumise.[74] Mais il n'en demeure pas moins que c'est Christ lui-même et lui seul qui amènera ce changement, cette victoire finale sur le dernier ennemi. Le Christ reste le maître absolu tant que sa mission n'est qu'en partie accomplie. C'est bien ici Dieu qui est le sujet du verbe ὑποτάσσω; Dieu a tout mis sous l'autorité du Fils.

En 27b, le sujet de εἴπῃ, dira, semble être Dieu. La phrase de Paul est complexe, mais elle est importante.

> «L'évidence qu'elle proclame n'est pas celle d'un catéchisme correct, mais celle de la signification du processus historico-eschatologique que Dieu a mis en route en ressuscitant le Christ: ressuscité par la puissance glorieuse du Père (Rm 6.4), il est, quand il exerce la royauté (v. 25), le mandataire de Dieu, de la part de qui et pour qui il conteste et subjugue les pouvoirs qui ont dénaturé la création et la mènent à la mort».[75]

Dans les versets 27 et 28, l'apôtre emploie sept fois le mot *tout*. Paul souligne le but visé par les deux *tout* de la fin de la phrase. Ce but est déjà défini dès le v. 20 lorsque Paul fait entrer dans son raisonnement l'image des prémices. Ce verset est difficile à comprendre, d'une part parce qu'il aborde des questions qui transcendent l'esprit humain et d'autre part parce qu'il traite d'une question universelle. En tant que médiateur, Jésus accomplit une mission entre l'homme et Dieu, mission qui a pour finalité d'éradiquer tous les obstacles qui se trouvent sur le chemin du salut de l'humanité. Cette mission, c'est celle de l'envoyé du Père. La mission achevée, Jésus replace l'univers restauré entre les mains de Dieu le Père. La difficulté de la compréhension réside dans la dimension trinitaire de l'acte salvifique. Il faut humblement reconnaître que la finitude de l'homme ne lui permet pas de comprendre pleinement tout le mystère de la Trinité. Le fait de ne pas comprendre pleinement ce mystère ne peut en aucun cas conduire à la négation de la Trinité.

---

[73] Jean Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé, 1949), 141.

[74] Cf. 1 Co 15.54. Frederik W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 368.

[75] Christophe Senft, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé, 1979), 200.

Conclusion

L'acte rédempteur du Christ et la révélation de sa personne au monde sont inscrits dans le temps: il s'agit donc d'actions temporaires. Cela n'exclut ni la préincarnation ni la glorification. Parler de temporalité de la mission christique n'annihile nullement l'éternité de Jésus. La mission de Jésus sur terre est limitée dans le temps et lorsque cette mission est accomplie, Jésus réintègre sa place auprès du Père.[76] Cette mission revêt un double aspect: premièrement la présence personnelle et physique du Jésus historique et deuxièmement la présence spirituelle du Saint-Esprit envoyé par Jésus lui-même comme consolateur. L'acte rédempteur est certes accompli à la croix mais il se poursuit jusqu'à sa réalisation complète à la parousie, et c'est là que la mission du Saint-Esprit est capitale. La fin de la mission christique se réalise dans la résurrection eschatologique. La résurrection étant la démonstration divine de la toute-puissance capable de maîtriser l'ennemi. Cette démonstration est déjà faite lors de la résurrection de Jésus par Dieu. C'est la raison pour laquelle Paul parle de Jésus en tant qu'il est prémices.

En 1 Co 15.28, Paul précise que «lorsque tout lui sera soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous». Senft propose de traduire la fin du v. 28 par Dieu *tout en tout* au lieu de *tout en tous*. Cette traduction cadre mieux avec le contexte. Toute puissance adverse sera définitivement soumise à Dieu et la soumission du Fils au Père, soumission active, mise en évidence par le sens moyen du verbe soumettre, n'a rien à voir avec la soumission des puissances adverses à Dieu. Héring propose de traduire ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν par pour que Dieu soit présent dans l'univers de manière totale.[77]

La soumission du Christ à Dieu est l'expression de l'unité trinitaire et de la parfaite adéquation entre la volonté de Dieu et de Jésus pour le salut de l'humanité.

---

[76] Cf. Jn 17.5.

[77] Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, 138. Voir son développement à la p. 141. Pour Héring, il s'agit d' «un pan-enthéisme, c'est-à-dire l'affirmation de la pensée totale et visible du Royaume de Dieu».

11

La función de Romanos 3:25 en 3:21-26

José Antonio Ortiz
Facultad Adventista de Teología, Sagunto (España)
jaortiz30@gmail.com

Con el propósito de precisar la función de Ro 3:25 en su contexto efectuaremos en primer lugar, una aproximación al análisis retórico de Ro 3:21-26, basándonos en el trabajo realizado por D. A. Campbell.[1] Se hará en tres pasos: a) v. 21 será analizado en términos de *antítesis* y *paronomasia*; b) vv. 22b-25b será estudiado en términos de *paréntesis*, *antítesis* y *epanáfora*; y c) vv. 25c-26c será descrito como una reduplicación "*isocólica*".[2]

Las frases y expresiones contenidas en este pasaje (3:21-26) serán citadas a partir de ahora como se indica:[3]

21 a	Νυνὶ δὲ
b	χωρὶς νόμου
c	δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
d	μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν
22 a	δικαιοσύνη δὲ θεοῦ
b	διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
c	εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας
d	οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
23	πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24 a	δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι
b	διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
25 a	ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
b	διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
c	εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
d	διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων

---

[1] Cf. Douglas A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, JSNTSS 65 (Sheffield, UK: JSOT, 1992).

[2] Del gr. ἰσόκωλος, "compuesto de miembros iguales", "compuesto de períodos oratorios iguales".

[3] En la distribución de elementos, seguimos a D. A. Campbell (*The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 8).

26 a ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ
b πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
c ἐν τῷ νῦν καιρῷ
d εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ

a. Antítesis y paronomasia en 3:21. La primera unidad semántica[4] dentro de la sección que debe ser considerada está en el v. 21, donde se observan las figuras de antítesis y paronomasia:

21 Νυνὶ δὲ
χωρὶς νόμου
δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.

Aquí están ordenadas dos frases basadas en el término νόμος, en cierto modo de oposición o contraste, lo cual sugiere inmediatamente la figura retórica conocida como *antítesis* (o paradoja),[5] cuyas expresiones en relación con νόμος en v. 21 parecen referirse a diferentes acontecimientos: «independientemente de [la] ley… [pero] siendo atestiguada por la ley y los profetas». La figura de *paronomasia*[6] sugiere a su vez que, mientras la palabra νόμος aparece en las dos frases contenidas en v. 21 y las enlaza en una antítesis imprecisa a nivel de expresión, a nivel semántico podrían significar conceptos diferentes. La primera frase parece hablar de la ley mosaica en relación con el cumplimiento de sus demandas, de la conducta en armonía con sus prescripciones, esto es, haciendo las obras de la ley.[7] La segunda frase, por el contrario, habla del testimonio de las Escrituras como documentos inspirados que anuncian la salvación. De

[4] San Jerónimo transcribió la Biblia en un formato novedoso, *per cola et commata*; es decir, segmentando el texto en líneas que expresaban un sentido completo, en frases (comma) y en cláusulas (colon), que son "unidades semánticas" (cf. Sergio Pérez Cortés, «Leer, oír, cantar. El lector en la Antigüedad», *Alteridades* 20, nº 10 [2000]: 126).

[5] Se entiende y acepta que esta disposición retórica puede ser vista como una "paradoja"; no obstante, se mantiene la figura de la "antítesis" escogida por D. A. Campbell (*The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 83-85), quien la argumenta y defiende con ejemplos tomados de Cicerón y Aristóteles. También dice que esta forma de antítesis no es esencialmente elegante, porque las dos cláusulas son bastante desiguales en extensión. Además, esta figura es una característica de la poesía hebrea; por consiguiente, no debe ser muy enfatizado su origen helenístico. En todo caso, cualquiera que sea su origen, esta figura es común en Pablo.

[6] Figura consistente en la combinación de palabras que tienen una fonética parecida pero un significado distinto; es decir, en colocar próximos en la frase dos vocablos semejantes en el sonido pero diferentes en el significado. Es bien conocida la paronomasia usada por Francisco de Quevedo en uno de sus versos: «Con dados ganan condados».

[7] Pablo está diciendo que la salvación (que se alcanza por la manifestación de la justicia de Dios), no está vinculada a una actuación en «armonía con la ley», en «obediencia a la ley», o plenamente comprometida con las «obras de la ley». Está diciendo que esa manifestación se ha hecho «independientemente de la ley».

esta forma, Pablo cambia el sentido del término νόμος[8] dentro de la antítesis, pasando del sentido de código ético al de revelación inspirada.[9]

b. Epanáfora, paréntesis y antítesis en 22-25b. Con la expresión οὐ γάρ ἐστιν διαστολη, «pues no hay diferencia», en v. 22d, comienza una corta sección que tradicionalmente ha probado ser un atolladero sintáctico.[10] Sin embargo, tres figuras retóricas estándar, usadas frecuentemente por Pablo en Romanos, clarifican la estructura de la sección y la sintaxis en este punto: paréntesis, antítesis y epanáfora.[11]

22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Paréntesis y antítesis. La declaración de Pablo οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, en 22d parece introducir un cambio en el discurso.[12] Su referencia a la abolición de distinción evoca al término πάντας de la cláusula precedente: εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, «para todos los que creen» (22c), donde Pablo reconoce el principio de que la salvación es para «todos» los que creen, y añade que no hay

---

[8] Para una mejor comprensión de los significados que el término νόμος puede tener en las Escrituras, cf. el trabajo de Walter Gutbrod («νόμος», en *Theological Dictionary of the New Testament* (*TDNT*), vol. IV, ed. Gerhard Kittel, y G. Friedrich [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976], 1036-1078), donde explica los sentidos posibles de este término griego y del hebreo **tôrāh**, que en la mayoría de los casos se traduce por νόμος en los LXX (200 veces de 220).

[9] Es evidente que ambos sentidos son correctos en los libros de las Escrituras veterotestamentarias. De esta forma se hace posible la figura de antítesis en primer lugar, y se puede argüir que Pablo está contrastando diferentes funciones de los mismos términos escritos. La ley no tiene la función de salvar, aunque desempeña la función de testimoniar a la humanidad en relación con el pecado y la salvación. Pero Pablo no se detiene a explicar las implicaciones teológicas de sus afirmaciones en esta parte de la carta (cf. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 86).

[10] Cf. ibíd., 86.

[11] Cf. ibíd., 87.

[12] Como afirma Max Zerwick (*El griego del Nuevo Testamento* [Estella: Navarra, 2000], p. 191), la partícula γάρ, que tiene casi siempre sentido causal o explicativo, puede iniciar una argumentación de *oposición*. Un ejemplo de este uso se encuentra en Flp 3:19-20: ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, «cuyo final es la perdición, cuyo dios es el vientre, y cuya gloria está en su vergüenza, que solo piensan en lo terrenal»; ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, «pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo».

diferencia entre los individuos bajo este principio. Por consiguiente, la cláusula parece que funciona como un añadido. Esta función corresponde a la técnica retórica común de paréntesis.[13] «Ciertamente, parecería que ha comenzado un paréntesis en v. 22d».[14]

En v. 23 Pablo crea una doble evocación estilística. Comienza con πάντες, que suena claramente como un eco del πάντας de v. 22c;[15] pero la referencia precisa de πάντες en v. 23 ha cambiado. La expresión πάντες ἥμαρτον repite numerosas aserciones relacionadas con el pecado, algunas de ellas de forma casi literal (cf. 1:18,21-32; 2:5-16,17-19; 3:9,20). Es evidente el recuerdo de lo dicho en 1:18–3:20. De forma similar, la pérdida de τῆς δόξης τοῦ θεοῦ recuerda el uso previo de esta expresión (cf. 1:23) cuando acusaba a la humanidad de haber cambiado la gloria de Dios por la idolatría. De esta forma, se ve claramente que en 3:23 se ha dado un giro respecto a lo afirmado en el v. 22; mientras uno podría esperar alguna forma de ampliación de la idea de que todos serán salvados por la fe, Pablo se refiere a otro tipo de universalidad, a la universalidad del pecado.[16] Como afirma D. A. Campbell, «… v. 23 sigue funcionado claramente dentro del paréntesis comenzado en v. 22d».[17]

Las dificultades sintácticas en 3:21-25 se intensifican con la siguiente declaración de Pablo en el v. 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, «siendo justificados gratuitamente por su gracia». Esta frase es comprendida universalmente como una reanudación del argumento principal de la sección (vv. 21-25). No obstante, D. A. Campbell dice: «que esta frase continúa el paréntesis».[18] Cuatro consideraciones sugieren esta lectura parentética de v. 24a:

1. Hay una señal gramatical clara para esta lectura, en el antecedente nominativo masculino plural para el participio δικαιούμενοι, en πάντες en v. 23.[19]

---

[13] Como es sabido el paréntesis equivale, en el lenguaje de la retórica, a la llamada digresión. Se emplea para aislar una información adicional que está relacionada con el tema principal que se está tratando.

[14] Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 88.

[15] El lector no puede evitar el hecho de asociar de forma inmediata los dos términos (πάντες de v. 23 y πάντας de v. 22c) y, a su vez, relacionarlos con el contenido de v. 23, que es leído como una ampliación de la noción de «todos» introducida en 22c, y con la idea de «no hay diferencia» expuesta en v. 22d (cf. ibíd., p. 89).

[16] La argumentación de Pablo en el contexto de v. 22d, parece mostrar de forma evidente que en la expresión «pues no hay diferencia», se encuentran realmente dos referencias: una a 22c, «para todos los que creen»; y otra a 23, «porque todos pecaron y están privados de la gloria de Dios», y al argumento de 1:18–3:20.

[17] Ibíd.

[18] D. A. Campbell (*The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 90), dice literalmente: «I argue here, however, *that this phrase continues the parenthesis*, within which it functions in accordance with the rhetorical technique of antithesis, both to counterbalance Paul's statement in v. 23 concerning universal sinfulness, and to return Paul to his main argument.»

[19] Es interesante observar que esta conexión bastante obvia, ha sido normalmente pasada por alto o sus implicaciones ignoradas; no obstante, la lectura del participio en relación con su

2. En v. 23, Pablo se ha apartado del tema momentáneamente por medio de una digresión iniciada en 22d, provocada por el término πάντας en εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, para afirmar categóricamente el carácter universal del pecado humano.[20] Después de esta afirmación (v. 23), Pablo se encuentra distanciado de su tema principal iniciado en v. 21. Está hablando de la humanidad privada de la gloria de Dios por causa del pecado, cuando su intención principal era presentar a Cristo como la respuesta salvífica de parte de Dios.[21] El versículo 24a resuelve este dilema. Pablo retorna a su tema principal después de esta breve digresión, por medio de una antítesis con la que cierra el paréntesis:[22]

    23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

    24a δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)

3. Antítesis, como ya se ha visto, es una figura retórica común. Es también una técnica favorita de Pablo en Romanos (se encuentra unas 12 veces antes de este pasaje).[23]
4. Finalmente, Pablo parece tener una predilección estilística por esta forma de relacionar los participios.[24]

En suma, la gramática, el contexto, la conformidad retórica y las preferencias estilísticas de Pablo, todo sugiere la lectura de v. 24a y su participio inicial como una continuación del paréntesis comenzado en v. 22d. El paréntesis completo se lee:

    22d (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή:

    23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

    24a δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)

Sin embargo, todavía hay dos obstáculos en la lectura de δικαιούμενοι en el v. 24a. El primero lo constituye el aura que tiende a rodear la terminología dik–

---

antecedente se ajusta muy bien en el desarrollo del argumento, aunque no es exactamente así de forma gramatical (cf. ibíd., p. 90).

[20] Esta universalidad refuerza su afirmación de que la salvación es también universal (cf. 22c–22d).

[21] Cf. ibíd., 90–91.

[22] La naturaleza de la antítesis le permite a Pablo decir que la universalidad del estado de pecado (v. 23) es contrarrestada por el carácter universal de la justificación, que tiene su origen en la gracia de Dios (v. 24a).

[23] Cf. 1:3-4,14-15,16; 2:7-10,12-14,25-29.

[24] Friedrich Blass, Albert Debrunner y Robert Walter Funk (*A Greek Grammar of the New Testament* [Chicago: University of Chicago Press, 1961], 245, en ibíd.), han observado que Pablo se siente inclinado a continuar una construcción comenzada con un verbo por medio de participios coordinados (relacionados entre sí), algunas veces en series largas. Por ej., Ro 12:9ss; 2 Cor 5:12; 6:3-10; 7:5; 8:18ss; 9:11,13; Ef 3:17; 4:1ss; 5:21; Flp 1:29-30; Col 3:16-17. En los capítulos precedentes de Romanos, Pablo usa participios coordinados en 1:1,10b,21,22. En el v. 24, esta afición de Pablo se combina con el uso habitual de la antítesis. Como resultado de esto, la antítesis no es la más genial imaginable, pero es funcional (cf. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 91).

en la mente de algunos exegetas: parece algo sencillamente asumido que cada vez que Pablo usa tales palabras debe estar diciendo algo importante.[25] Pero es más importante reconocer que Ro 3:21-26 no está centrado en términos δικ- en general, sino en una frase construida con el nombre específico δικαιοσύνη, repetido cuatro veces (en 21c,22a,25c,26b). El participio, sin embargo, es utilizado en 26d solamente en combinación con el relevante adjetivo δίκαιος al final de la frase: δίκαιον καὶ δικαιοῦντα, «justo y justificador», en un sentido claramente subordinado al nombre.[26] Es por esto que la aparición de un participio (δικαιούμενοι) en 24a[27] no sugiere una contribución esencial al argumento principal de Pablo. El segundo obstáculo de la lectura es mucho más relevante. Sencillamente, los exégetas no han sabido dónde termina el paréntesis. Los intérpretes no han sido conscientes del estatus subordinado del v. 24a, debido a que siempre se había asumido que el texto entero constituye una frase unida.[28] Si se tiene esto en cuenta y se acepta que v. 24 continúa con el material parentético de los vv. 22d-23, entonces se debería admitir que aparentemente Pablo habría introducido en el paréntesis mucho material significativo, antes de dar un giro hacia el argumento principal. No solamente el participio δικαιούμενοι (24a) y la frase relacionada con «gracia», sino la caracterización de Jesús como ἀπολύτρωσις (24b) también tendría que estar incluida dentro de ese mismo material. En resumen, el paréntesis parecería demasiado importante y sustancial para ser un paréntesis con todo ese contenido. Pero esta dificultad se resuelve perfectamente cuando se observa la función de una tercera técnica retórica dentro de la sección. El uso que hace Pablo de la epanáfora es la clave de las dificultades sintácticas en Ro 3:22b-25b.[29]

Epanáfora es otra figura retórica, semejante a la antítesis, operativa dentro del área general de la construcción de la sentencia cuando la coordinación elegante de *cola et commata* es un problema central.[30] Estas frases están relacionadas frecuentemente por la repetición de términos clave, al principio, al final, o por medio de cláusulas y frases.[31] Aunque raramente ha sido notado, una repetición semejante (epanáfora) se encuentra en la sección central del texto, donde una preposición repetida, en este caso διά en genitivo, abre tres

[25] Cf. ibíd., 92.

[26] Cf. ibíd.

[27] Es significativo observar que el uso de este término δικ– (en 24a), en la voz pasiva, es único con relación al hombre en toda la perícopa (Ro 3:21-26). Sin embargo, el uso de la terminología δικ– en todos los demás casos (los cuatro usos de δικαιοσύνη [en 21c, 22a, 25c y 26b] y el uso del adjetivo junto al otro participio [δίκαιον καὶ δικαιοῦντα, en 26d]), está relacionado siempre con θεός y Ἰησοῦς Χριστός, principales protagonistas de la perícopa.

[28] «Siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús» (v. 24); (cf. ibíd., 92–93).

[29] Cf. ibíd., 93.

[30] Cf. ibíd.

[31] Si el término inicial se repite en sucesivas declaraciones, la técnica es denominada *epanáfora*; si es el último el que se repite, *antistrofa*; y si están implicadas una o más palabras, se denomina *reduplicación* (cf. ibíd.).

cláusulas sucesivas. La técnica es más clara si las tres repeticiones son expuestas inicialmente sin el material parentético, previamente aislado.[32]

22 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας...
24 διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.[33]

El reconocimiento del recurso a esta figura retórica en la sección central de 3:21-26, es particularmente útil, porque no solo clarifica estas cláusulas sucesivas, sino que señala también claramente dónde debería terminar el paréntesis identificado; en este caso, justo antes de la segunda preposición (διά) en genitivo en v. 24b.[34] Como resultado de esto, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰῆ σοῦ, «mediante la redención [realizada] en Cristo Jesús» (24b), no es una expresión vinculada en absoluto a δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, «justificados gratuitamente por su gracia», en v. 24a, como se piensa en la lectura habitual. Esa cláusula (24b) debe estar vinculada con δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, «se ha manifestado la justicia de Dios», en los vv. 21 y 22, en paralelo con διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, «mediante la fe en Jesucristo» en v. 22b.[35]

Con esta observación se demuestra que el paréntesis de Pablo, en esta sección, está "insertado" dentro de una triple epanáfora. Por consiguiente, la segunda objeción a una lectura parentética de v. 24a desaparece, y se puede concluir el contenido del paréntesis después de χάριτι. Si ahora se aísla este paréntesis (22d-24a) de la explicación de Pablo, centrada en la justicia de Dios y las causas de su revelación, se puede considerar el texto con más detalle, porque parece evidente que el corazón de Ro 3:21-26 está constituido por una triple epanáfora.[36] En una exposición técnicamente elaborada revela el significado del sujeto y predicado que usa Pablo en v. 21:

---

[32] Cf. ibíd., 94.

[33] El material parentético aislado es:

[22] (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,

[23] πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

[24] δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)

[34] En este punto de transición sintáctica, anteriormente desapercibido, termina el contenido del paréntesis y comienza de nuevo el argumento principal de Pablo, como indica la reanudación de la epanáfora. Consecuentemente, el material que los exegetas habían asumido previamente que estaba incluido en el paréntesis (es decir, ἀπολύτρωσις y ἱλαστήριον [D. A. Campbell solo incluye en su argumentación el término ἀπολύτρωσις; pero es evidente que ἱλαστήριον también está incluido en el material al que hace referencia]), ahora está exactamente donde debería estar; esto es, dentro del argumento principal de Pablo (cf. ibíd.).

[35] Cf. ibíd., 94-95.

[36] Cf. ibíd., 95.

(νυνὶ δε…) δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας...
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Una traducción dinámica podría ser:

«(Pero ahora...) la justicia de Dios ha sido revelada,
mediante la fidelidad de Jesucristo
(para todos los que creen…);
mediante la redención que es en Cristo Jesús
(a quien Dios propuso como hilastērion);
mediante la fidelidad en su sangre.»

A partir de la clarificación sintáctica de esta sección (22b-25b), se está en condiciones de considerar los términos clave que contiene, así como el significado de la sección como un todo.[37]

c. Reduplicación "isocólica" en 25c-26c. A la epanáfora que forma 3:22b-25b siguen, en los vv. 25c-26c, dos construcciones en acusativo paralelas:

25c εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ.

Las expresiones paralelas dominantes: ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, aunque ampliadas por frases preposicionales diferentes subordinadas, evocan la una a la otra de acuerdo con una técnica retórica estándar, la reduplicación isocólica.[38] Campbell se pregunta si la frase διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων (25d) no podría funcionar como una inserción parentética; en este supuesto, la repetición isocólica se ampliaría de dos a cuatro frases y se obtendría una mejor simetría en la reduplicación que resultaría como seguidamente se indica:

---

37 Cf. ibíd.

38 Se designa así a la repetición de una o más palabras (frases en este caso), en unidades de igual extensión rítmica. Esto es lo que se encuentra en vv. 25c–26c; en estos textos, la expresión εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (25c) se encuentra recapitulada casi exactamente en πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (26b).

25c εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
[...]
26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ.

Sin embargo, tal solución no parece un planteamiento adecuado.[39] Se debe reconocer más bien, que la frase διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, «por el perdón de los pecados cometidos antes» (25d), funciona significativamente de forma correcta donde está emplazada; y es razonable, aunque empobrece la elegancia de la construcción.[40]

La unidad iniciada en 3:21 concluye en 3:26d con la sólida frase: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, «a fin de ser él justo, y justificador del que cree en Jesús» (26d), cuyo significado se trata de explicar más adelante. Por el momento será suficiente decir que «en la retórica antigua era habitual prestar atención especial al cierre de períodos y secciones, y algunas veces culminarlos con una frase o cláusula sorprendente».[41] La cláusula final de Pablo constituye una compacta conclusión para un pasaje relevante. Su comienzo (εἰς) parece un paralelo deliberado con el εἰς (y πρὸς) de v. 25c (y 26b), completando de esa forma una sucesión de tres frases finales de propósito (εἰς – πρὸς – εἰς).[42] El uso del pronombre αὐτός en esta frase (26d), concuerda con su función en las frases preposicionales precedentes (25c y 26b), en la reduplicación isocólica.

A modo de resumen se puede decir: que el sujeto principal y el verbo están flanqueados inicialmente por una antítesis (v. 21); después comienza una sección central epanafórica, configurada con la repetición de διά en genitivo (vv. 22b-25b), y cuyo primer miembro contiene un paréntesis estructurado antitéticamente. Siguen dos frases preposicionales de carácter reduplicativo y, en paralelo con ellas, y de acuerdo con las leyes de la retórica, una proposición final de carácter conclusivo que reformula juntamente varios motivos de las cláusulas y frases precedentes. La sección completa (con la indicación del contenido parentético en 22d-24a) se lee:

---

[39] Es evidente que la frase funciona significativamente donde está situada y no de forma parentética; debe observarse la referencia retrospectiva, porque, aunque no se menciona a Cristo de forma específica, la frase presupone la representación previa de su obra redentora, mediante la alusión al perdón de los pecados (cf. ibíd., 98).

[40] Esto se puede comprender bien, si se acepta que el propósito principal de Pablo no fue en ningún momento la confección de un elegante tejido literario, sino más bien presentar la verdad salvadora relacionada con el gran acontecimiento revelado por Dios en Cristo (cf. ibíd., 97–98).

[41] Ibíd., 99.

[42] Recuérdese además, εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, en Rom 1:1; εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (1:5); εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς (1:11); εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (1:16); εἰς μετάνοιάν σε ἄγει (2:4); εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ (3:7); εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας (3:22).

21 Νυνὶ δὲ
χωρὶς νόμου
δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
(οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ,
εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα
τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Con la sintaxis de 3:21-26 aclarada y las relaciones mutuas y funciones básicas de sus cláusulas resueltas, todavía permanecen algunas cuestiones a las que hay que responder antes de que el pasaje pueda ser interpretado como un todo. Estas son de carácter léxico: 1) la cuestión del significado de los términos sobre la expiación en Pablo, a saber, ἀπολύτρωσις (v. 24), ἱλαστήριον y αἷμα (v. 25), y 2) el significado de la terminología sobre la justicia en Pablo, y especialmente de la frase clave δικαιοσύνη θεοῦ (vv. 21,22,25,26), en relación con los términos citados en el primer punto.[43] Estas cuestiones deben ser tema de estudio en otro trabajo. No obstante, en la segunda parte de éste, se aproxima al uso y significado de ἱλαστήριον, término clave en el v. 25 y en la perícopa considerada.

Lectura sugerente de Ro 3:21-26

D. A. Campbell ha observado que el análisis del pasaje (3:21-26) permite descubrir dos puntos secundarios en el texto, que, en su opinión, podrían oscurecer parcialmente el significado fundamental del pasaje. Estos dos puntos

[43] Cf. ibíd., 101.

de carácter incidental, son: 1) dos comentarios antitéticos acerca de «la ley» en v. 21, y 2) el paréntesis de los vv. 22d-24a.[44]

a. La antítesis en 3:21. El v. 21b dice que la revelación de la justicia salvadora de Dios es χωρὶς νόμού lo cual constituye la primera expresión de una doble declaración, cuya estructura antitética ya se ha analizado. Esta frase es semejante a otras en Romanos; por ejemplo: χωρὶς ἔργων νόμου (3:28), y χωρὶς ἔργων (4:6). Consecuentemente, parece probable que la frase específica χωρὶς νόμου sea simplemente una variación paradigmática de la declaración básica «aparte de las obras de la ley», y que la noción de obras está implícita, aunque no se exprese de forma explícita, en v. 21.[45] Newell dice: «… el griego coloca precisamente al principio la gran frase "aparte de la ley" (chōrís nómou), manifestando así muy fuertemente la absoluta separación entre esta justicia divina y cualquier cumplimiento de la ley u obra de hombre.»[46]

Un conjunto de problemas gramaticales, históricos y teológicos están implícitos dentro de esta declaración,[47] pero la frase es realmente demasiado breve para permitir o incluso sugerir algún tipo de reconstrucción detallada de la comprensión que tiene Pablo de la ley en este punto. En efecto, la frase no está funcionando como una declaración positiva de la actitud de Pablo hacia la ley; aquí el significado del adverbio χωρὶς debe ser plenamente apreciado χωρὶς νόμου es una declaración negativa general. Esta expresión afirma que, cualquiera que sea la comprensión que tenga Pablo respecto a la función de la ley, la justicia de Dios ha sido revelada independientemente de ella.[48] Debe admitirse que un nuevo concepto se encuentra implícito dentro de esta declaración general; es

---

[44] D. A. Campbell mantiene la idea de que los dos puntos citados enriquecen el argumento de la sección; pero lo hacen al precio de oscurecer parcialmente el significado de este pasaje. La identificación de estos dos puntos incidentales, y su aislamiento de la estructura principal del pasaje, permiten comprender con mayor claridad la estructura semántica primaria de Rom 3,21–26 (cf. ibíd., 177–183).

[45] Un posible ejemplo de elipsis (cf. ibíd., 178).

[46] William R. Newell, *Romanos* (Grand Rapids, Michigan: Editorial Portavoz, 1949), 79.

[47] Cf. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 178.

[48] El hecho de que el término ἔργων no se encuentre en v. 21 abre la posibilidad de que Pablo esté diciendo sutilmente algo diferente; es decir, que la salvación haya sido revelada «aparte de la ley» (Tôrāh) *per se*, y no meramente «aparte de las obras de la ley». Sin embargo, al considerar el v. 20 y la inmediata reanudación del tema de las obras en v. 27, parece mucho más probable que ἔργων fuese entendido como semánticamente presente en v. 21. Además, la expresión «aparte de la Tôrāh» tiene menos sentido en v. 21 que obras, si se entiende que Tôrāh tiene el significado de "instrumento que establece los límites o fronteras" del pueblo de Dios, porque Pablo cree que Jesús vino ὑπὸ νόμον «bajo la ley» (Gál 4:4). Por otra parte, Jesús fue un judío (cf. Ro 15:8); y el evangelio ha sido, y está siendo, predicado a Israel (cf. 10:18-21). Si el término 'ley' (Tôrāh) es entendido más ampliamente como Escritura, su integración en el pasaje se hace todavía más difícil. ¿En qué sentido es actualmente significativo hablar de la salvación de Dios viniendo «separada de la ley» (Tôrāh como Escritura) de acuerdo con el v. 21? Pero entendida la expresión «obras de la ley» (Tôrāh) como un sistema religioso, tanto en el sentido de obediencia al pacto como en sentido legalista, la frase se integra sin incidentes en el sentido de la cláusula. Pablo está diciendo que la revelación de la salvación de Dios, por medio de Cristo, constituye una forma de relación con Dios que es distinta y

decir, que el punto focal de la salvación ha sido transferido de la Tôrāh al Mesías.

El segundo comentario antitético acerca de «la ley» (como parte del primer punto incidental), es que las Escrituras, referenciadas en el v. 21 como «la ley y los profetas»,[49] atestiguan de la justicia salvadora de Dios.[50] Es evidente que las expresiones concernientes a la ley y a la Escritura en el v. 21 constituyen dos puntos significativos, que lo son más por la vía de la alusión y el resumen que por la de la argumentación explícita.[51] Se cree poder decir con certeza que su función esencial, dentro de la argumentación de Pablo, se presenta más como un umbral teológico del punto principal; ya que después de este acto de presencia inicial, ambos temas desaparecen completamente. La antítesis, por lo tanto, integra esta sección con el argumento precedente de la carta y con el siguiente.[52] Pablo ahora desea presentar la salvación escatológica de Dios; pero antes de llegar a exponer el tema central, aparece la segunda expresión incidental en 3:21-26, que debe ser identificada y aislada del tema principal.

b. El paréntesis en 22d-24a. La expresión de Pablo que constituye el segundo punto incidental comienza en el v. 22d y se extiende hasta el v. 24a. Este es el paréntesis crucial que interrumpe su unidad argumentativa central, provocado por el término πάντας en la cláusula precedente.[53] Aquí Pablo no puede evitar que su pensamiento considere el tema de la universalidad, que ha estado describiendo en términos de pecado y culpabilidad humana desde 1:18 hasta 3:20.[54] En el v. 22 Pablo afirma que todos son salvados por la fe, οὐ

---

separada de la obediencia a la Tôrāh; sin embargo, esta última frase es una interpretación (cf. ibíd., 178-179).

[49] Esta declaración es consistente con la primera referencia de Pablo en 1:2 donde dice respecto al evangelio, que Dios προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, «había prometido de antemano por medio de sus profetas en las Santas Escrituras», y con su propia práctica, frecuente en Romanos. cf. 1:17; 2:24 y 3:10-18,21 (cf. ibíd., 180).

[50] Algo axiomático para un judío del tiempo y formación del apóstol Pablo. El hecho de que las Escrituras atestigüen de los hechos salvadores de Dios podría haber sido, y es, perfectamente aceptable para el judaísmo (cf. ibíd.).

[51] Cf. ibíd., 181.

[52] Cf. ibíd.

[53] διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
(οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι).

[54] Pablo establece una detallada antítesis en relación con lo descrito en 1:18–3:20, que resume y expresa en el primer miembro de la mencionada antítesis (vv. 23-24a; esta antítesis se encuentra dentro del paréntesis, en 22d-24a). Lo afirmado en la primera parte del paréntesis (v. 22d), donde con cierta dosis de audacia dice: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, «pues no hay diferencia», introduce la primera parte de la antítesis que, probablemente, es una referencia elíptica a la imagen perdida de Adán. La idea de Pablo es que todos son descendientes de Adán y que, consecuentemente, han perdido la gloria de la imagen de su común antepasado. En este sentido, no hay distinción entre judío y gentil. Un punto que puede parecer sorprendente, pero que resulta irrefutable (cf. ibíd., 182).

γάρ ἐστιν διαστολή, «pues no hay diferencia». El problema básico es que no hay distinción en el estado de la humanidad (judíos y gentiles), por el carácter universal del pecado (v. 23). Por esta razón, Pablo hace la afirmación en el v. 24 de que la gracia de Dios actúa en la humanidad para restaurar la condición perdida en Adán.[55] El efecto de "contrabalanza" que produce la afirmación de la segunda parte de la antítesis de la sección central: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι (v. 24a), considerado al margen de su fuerza teológica, le permite a Pablo regresar ordenadamente a su principal argumento, en relación con la revelación de la salvación de Dios, del que se ha desviado por causa del término πᾶς en el v. 22c. Consecuentemente, aunque el contenido del paréntesis (22d-24a) está cargado de significado teológico, no funciona como una parte integral del argumento principal de Pablo. Constituye un resumen de 1:18-3:20 y una anticipación de posiciones desarrolladas posteriormente en la carta (cf. 5:12-14; 7:7-25).[56] Como resultado de esto, se podrían notar sus implicaciones, pero se lo debe situar a un lado junto con la antítesis provocada por el término νόμος en el v. 21, con el propósito de efectuar la exégesis de 3:21-26, y reconocer que la hipótesis sintáctica de que Pablo ha insertado un paréntesis en la sección central epanafórica (una oración periódica ampliada), no resuelve solamente los problemas inmediatos en los vv. 22b-24b, sino que clarifica en buena medida la sintaxis de 3:21-26.[57]

c. El punto principal de Ro 3:21-26. Cuando se han entendido bien los dos puntos que preceden, se observa que el pasaje está claramente dominado de forma gramatical y temática por su contenido esencial: δικαιοσύνη θεοῦ, y el verbo φανερόω, introducidos ambos en el v. 21. Con la excepción del paréntesis, la función de esta expresión es como la espina dorsal semántica del texto en toda la sección.[58] Pablo no se aparta de esta idea. Las subsiguientes frases preposicionales constituyen el desarrollo crítico de esta declaración (la «justicia de Dios») y permanecen dependientes de ella. Es la demostración y la revelación final de la salvación de Dios por tanto tiempo esperada (cf. ἀπολυτρώσεως y ἱλαστήριον, en 24b y 25a), la que Pablo está presentando en este pasaje (3:21-26).[59]

---

[55] De esta forma, Pablo equilibra el estado de pecado y gloria perdida de la humanidad, con la salvación que es mediante la fe en Jesucristo y la gracia gratuita de Dios (πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, «porque todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» [v. 23], es equilibrado con la salvación que es: διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, «por medio de la fe en Jesucristo» [v. 22] y con: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, «justificados gratuitamente por su gracia» [v. 24]; en estos textos se observa con claridad, que las expresiones de los vv. 23-24a constituyen la antítesis que se encuentra dentro del paréntesis).

[56] Cf. ibíd., 183.

[57] Cf. ibíd., 99–100.

[58] Cf. ibíd., 184.

[59] Es difícil imaginar hoy, la aceptación que tal forma de expresión debe haber producido en los corazones de sus destinatarios, cuando Pablo les aseguraba que la salvación de Dios, largamente esperada, se encontraba finalmente a su alcance. También debería observarse que

Al comenzar esta sección, Pablo no se conforma con una doble mención de esta idea: «la justicia de Dios» (21c, 22a). Su carácter medular en el texto es fuertemente reforzado por la doble repetición al final de la perícopa (25c, 26b), lo cual sugiere que la perícopa misma está básicamente estructurada en quiasmo.[60] Por consiguiente, se cree que es posible descubrir la estructura en quiasmo de este pasaje, sin olvidar las figuras que contiene, a partir del análisis retórico de Ro 3:21-26. Campbell no ha ido más allá en este sentido, porque el objetivo de su trabajo ha sido analizar la retórica de la justicia en este mismo pasaje.[61] No obstante, la estructura de esta sección posee algunas características que se deben considerar por su relevancia en el contexto y por su importancia para el propósito de nuestro trabajo. Esencialmente son éstas: 1) la sección está estructurada básicamente en quiasmo; 2) las expresiones ἀπολύτρωσις y ἱλαστήριον constituyen el contenido más sustantivo del mismo (cf. v. 24b y 25a); 3) la expresión más repetida δικαιοσύνη θεοῦ, su revelación o manifestación (v. 21), el hecho de ser mostrada o evidenciada (vv. 25-26) y su imputación[62] por la fe (v. 22), literaria y teológicamente es una expresión dependiente de ἀπολύτρωσις y ἱλαστήριον; 4) el significado de la expresión dia. τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον «mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios propuso como hilastērion» (vv. 24b-25a), se encuentra en el centro del quiasmo, y el término principal del cual es dependiente ἀπολύτρωσις, no es otro que ἱλαστήριον; y 5) finalmente, el término clave y más significativo, del v. 25 y de toda la sección, es ἱλαστήριον.

Estructura de Ro 3:21-26

Como resultado del análisis precedente se puede observar que la identificación de las figuras retóricas, contenidas en Ro 3:21-26, permite establecer más fácilmente la estructura del pasaje en quiasmo.[63] La siguiente propuesta confirma el paréntesis encontrado y sitúa la epanáfora utilizada por Pablo en la sección central del mismo, dentro de las cláusulas que incluyen la expresión más utilizada, δικαιοσύνη θεοῦ (en vv. 21c,22a,25c,26b):

---

la comprensión que tenían los judíos de Dios y de su justicia implicaba que esta salvación, no era mera apariencia, sino una verdadera fuerza que actuaba en Israel y en el mundo (cf. ibíd.).

60 Cf. ibíd.

61 Su trabajo: *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21–26*, es una modificación de su tesis doctoral. El objeto principal de su estudio está centrado en el significado de δικαιοσύνη θεοῦ en la perícopa mencionada, que considera el eje sobre el cual está articulada la epístola de Pablo a los Romanos.

62 En el sentido más positivo del término.

63 La estructura concéntrica o en quiasmo de esta sección se observa claramente, al observar que las tres primeras partes (A, B y C) se corresponden de forma inversa con las tres finales (C', B' y A'), quedando en el centro de la estructura (D), la declaración más relevante.

A. Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου (21ab)
B. δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται (21c)
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ
τῶν προφητῶν, (21d)
δικαιοσύνη δὲ θεοῦ (22a)
C. διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (22b)
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. (22c)
(οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, (22d)
πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται
τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (23)
δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι) (24a)
D. διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν
Χριστῷ Ἰησοῦ· (24b)
ὃν προέθετο ὁ θεὸς
ἱλαστήριον (25a)
C'. διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (25b)
B'. εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (25c)
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων
ἁμαρτημάτων (25d)
ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, (26a)
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (26b)
A'. ἐν τῷ νῦν καιρῷ, (26c)
εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα
τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. (26d)

Hilastērion en el centro de la estructura de Ro 3:21-26

Es cierto que el término "hilastērion" derivado de la raíz "hilaskesthai", usado en Ro 3:25, ha dado lugar a no pocas discusiones.[64] Esto es así porque su interpretación exige afrontar numerosas dificultades. A esto se debe añadir la mayor de todas: conocer el pensamiento del autor;[65] qué tenía Pablo en mente cuando escogió este término como centro (junto con ἀπολύτρωσις) de

[64] Cf. Stanislas Lyonnet y Léopold Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study*, AnBib 48 (Roma: Editrice Pontifico Istituto Biblico, 1998), 155.

[65] A pesar del grado de dificultad que ofrece la correcta interpretación del término, no se está de acuerdo con F. Büchsel cuando dice: «It is hard to say with any clarity whether Paul in R. 3:25 is thinking of the ἱλαστήριον in particular or a means of expiation in general» («ἱλαστήριον», en *TDNT*, ed. Kittel y Friedrich, vol. III, 320). Esta diferenciación precisa se cree que es posible establecerla, en función del contexto inmediato del término y del contexto general de la epístola.

su argumentación en este pasaje (3:21-26). Aunque el problema no es fácil de resolver, la estructura del mismo contiene algunos puntos de referencia que constituyen verdaderas coordenadas, respecto a las cuales se puede encontrar con mayor nivel de certeza el significado del término.

Si se considera el texto y la estructura en quiasmo de la perícopa, se encuentran algunas aclaraciones adicionales relacionadas con el término ἱλαστήριον. La estructura del pasaje permite encontrar las respuestas más adecuadas a ciertas cuestiones exegéticas y teológicas que plantea el verdadero significado del hilastērion paulino.[66] Por otra parte, las diferentes expresiones que constituyen el pasaje se pueden explicar mucho mejor, en función del lugar que ocupan en el paralelismo simétrico que tiene como centro a hilastērion.

D. «Mediante la redención que es en Cristo Jesús a quien Dios propuso como hilastērion». Los dos términos clave que se encuentran aquí son: ἀπολύτρωσις y ἱλαστήριον. Ni este último podía estar en otro lugar, ni la estructura del texto es fruto del azar.[67] Realmente, la expresión que se encuentra en el centro de la estructura elaborada por Pablo es: τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὃν προέθετο ὁ θεὸς, «que es en Cristo Jesús a quien Dios propuso» (24b,25a). Aquí se observa que el concepto de *expiación-propiciación* derivado de "hilastērion" es plenamente paralelo al de *redención*, y que la ἀπολύτρωσις tiene su origen en la gracia de Dios (3:24); sin embargo, está estrechamente vinculada con la persona de su Hijo. Tenemos redención en Cristo Jesús (Col 1:14; Ef 1:7; Ro 3:24), quien ha sido hecho por Dios ἀπολύτρωσις para nosotros (1 Cor 1:30). Así, como se expresa en el centro del quiasmo, la redención es verdadera y finalmente efectuada por Dios; «Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col 1:13); y esto «para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado» (Ef 1:6).

En el centro del quiasmo, ἱλαστήριον tiene que ver con el acontecimiento Cristo Jesús, y ἀπολύτρωσις con el efecto producido; porque es evidente que hilastērion es el que da valor y sentido al concepto de redención, así como al resto de la perícopa. Para los creyentes ἀπολύτρωσις es una posesión presente,

---

[66] Aunque se encuentren dificultades para llegar a conocer el pensamiento de Pablo respecto al término "hilastērion", como es reconocido por la mayoría de los autores, una primera cosa parece estar muy clara en este pasaje (3:21-26): cuando Pablo piensa en la justicia de Dios revelada en Cristo, obtenida por medio de su sangre para la redención de todos los que creen, sin ninguna diferencia entre judíos y gentiles, el "hilastērion" está en el centro (junto con ἀπολύτρωσις).

[67] Respecto a la cláusula que contiene el término "hilastērion", D. J. Moo dice: «*The first five Greek words of v. 25 form the main clause* of this new sentence, with the series of prepositional phrases and clauses in the rest of v. 25 and v. 26 dependent on it» (Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996], 231, la cursiva se ha añadido).

una realidad actual,[68] hecha posible mediante Cristo Jesús convertido por Dios en el "hilastērion" del NT.[69]

C-C'. «Por medio de la fe en Jesucristo»-«Por medio de la fe en su sangre». La discusión mantenida por algunos exégetas en torno al llamado lema característico paulino: διὰ πίστεως, «por medio de la fe» (v. 25),[70] se resuelve al observar la correspondencia entre las secciones C-C' de la estructura:

C. διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,
«por medio de la fe en Jesucristo» (v. 22b)
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
«para todos los que creen» (v. 22bc), y
C'. διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι,
«por medio de la fe en su sangre» (v. 25b),

donde se observa en la segunda frase un tropo frecuente en los escritos de Pablo,[71] mediante el cual se hace referencia a Jesucristo por medio de su sangre.[72] La expresión εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, «para todos los que creen» no es

---

[68] Además de Ro 3:24, cf. Col 1:14; Ef 1:7 y 1 Cor 1:30, donde la redención se expresa de forma explícita (Col 1:14 y Ef 1:7) o implícita (1 Cor 1:30 y Ro 3:24) con el significado de perdón de los pecados.

[69] En relación con la interpretación de "hilastērion" en este texto (3:25), como el antitipo del usado en el ritual de la expiación en el AT, D. Moo hace la siguiente declaración: «This interpretation, which has an ancient and respectable heritage, has been gaining strength in recent years. It is attractive because it gives to hilastērion a meaning that is derived from its "customary" biblical usage, and creates an analogy between a central OT ritual and Christ's death that is both theologically sound and hermeneutically striking» (Moo, *The Epistle to the Romans*, 232–233; cf. de forma específica las notas núms. 66 y 67 en p. 232, donde menciona una relación de autores, desde Orígenes hasta Wilckens y Fitzmyer, que defienden esta interpretación del "hilastērion" paulino).

[70] A partir de la propuesta de Bultmann, de que los vv. 24 y 25 de Ro 3 pertenecían a una fórmula cristiana prepaulina (empleada litúrgicamente como una confesión de fe), con la excepción de dos cortas interpolaciones de Pablo (una de ellas, la expresión διὰ πίστεως [v. 25]), Käsemann apoyó después la teoría con la sugerencia de que v. 26 constituía el comentario personal de Pablo respecto a la fórmula prepaulina. En 1963 E. Lohse argumentó que la fórmula cristiana original se extendía desde v. 25 a 26a, de nuevo con la condición de que διὰ πίστεως fue una interpolación del mismo Pablo. En 1966, dos exegetas, C. Talbert («A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26?», *Journal of Biblical Literature* 85 [1966]: 287-296) y J. Reumann («The Gospel of the Righteousness of God: Pauline Reinterpretation in Romans 3,21–31», *Int* 20 [1966] 432–452), publicaron teorías adicionales relacionadas con los límites y la fecha de la fórmula que Pablo habría tomado de la tradición cristiana. Talbert afirma que fue añadida por algún copista hacia el fin del primer siglo, y Reumann sostiene que la fórmula se extiende desde v. 24 a 26a, y que διὰ πίστεως es una de las interpolaciones paulinas (cf. David Greenwood, «Jesus as Hilastērion in Romans 3:25», *Biblical Theology Bulletin* 3 [1973]: 318-319).

[71] Cf. por ej. Ro 5:9; Ef 1:7; Col 1:20, donde se usa el vocablo sangre para designar el sacrificio de Cristo.

[72] En este caso, se menciona la parte «su sangre» (v. 25b) por el todo «Jesucristo» (v. 22b).

necesario repetirla en v. 25, ha sido claramente indicada en v. 22. Pablo también evita la excesiva repetición del término θεός en relación con su justicia (cf. vv. 25c,26b).

B-B'. La manifestación de la δικαιοσύνη θεοῦ **como tema esencial.** Las dos secciones del pasaje B-B' se corresponden de tal forma en la estructura del quiasmo, que hacen muy evidente cuál es el resultado de la obra de Cristo como "hilastērion". La redención (ἀπολύτρωσις) aceptada por la fe (πίστις) en Jesucristo pone a disposición del creyente, la δικαιοσύνη θεοῦ expresada explícitamente cuatro veces.[73] Esto es así, porque la sección 21c-22a:

B. δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται (21c)
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ
τῶν προφητῶν, (21d)
δικαιοσύνη δὲ θεοῦ, (22a)

se corresponde con la sección 25c–26b:

B'. εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (25c)
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων
ἁμαρτημάτων (25d)
ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, (26a)
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, (26b)

donde se puede observar además, la equivalencia teológica entre la expresión μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, «atestiguada por la ley y los profetas» (21d), y διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, «por el perdón de los pecados cometidos antes, en [el tiempo de] la paciencia de Dios» (25d-26a).[74] Estas expresiones, incluidas cada una de ellas

[73] Como ya se ha indicado *supra*, las dos primeras expresiones de la «justicia de Dios» son claramente explícitas en esta perícopa, y las dos últimas son igualmente explícitas por medio del pronombre αὐτοῦ. De esta forma, δικαιοσύνης αὐτοῦ, «su justicia» (en 25c,26b) es una referencia directa a la «justicia de Dios» (21c,22a).

[74] La expresión «atestiguada por la ley y los profetas» (21d) es, formalmente, una declaración relacionada con la «justicia de Dios», aunque en realidad es también una declaración relacionada con el A.T. (cf. Charles E. B. Cranfield, *La Epístola a los Romanos* [Grand Rapids [Michigan]: Nueva Creación, 1993], 66). Por otra parte, según Ulrich Wilckens (*La Carta a los Romanos*. Rom 1–5, vol. I [Salamanca: Sígueme, 1989], 244), los προγεγονότα ἁμαρτήματα son todas las transgresiones cometidas antes de la muerte expiatoria de Cristo, es decir, en el tiempo del A.T. La comprensión de ambas expresiones en el mismo espacio de tiempo, antes de cumplirse el designio divino respecto a la cruz de Cristo, refuerza la correspondencia entre las secciones consideradas (B y B').

No obstante, se discrepa con Wilckens (cf. ibíd., p. 245, n. 564) cuando, en función de la estructura de v. 25, excluye la posibilidad de considerar la expresión τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, "en [el tiempo de] la paciencia de Dios", como determinación concreta de προγεγονότων ἁμαρτημάτων y que pueda ser entendida en sentido temporal. Wilckens declara: «Dios ha demostrado su justicia en que ha perdonado mediante su paciencia los pecados cometidos con anterioridad», entendiendo que aquí «paciencia» apela a la compasión de Dios que concede inmediantamente perdón de sus pecados al pecador como efecto de su justicia (cf. ibíd., pp. 244-254). Se está de acuerdo con Kuss, quien ve esto imposible, porque la estructura

entre una doble mención de la «justicia de Dios», hacen más significativa la correspondencia entre ambas partes (B y B').[75]

A–A'. «Pero ahora»-«en el tiempo presente». El Νυνὶ δέ, «pero ahora» (21a) escatológico, que inicia la estructura, se corresponde con la expresión ἐν τῷ νῦν καιρῷ, «en el tiempo presente» (en este tiempo) del v. 26c, que expresa el propósito de Dios en el escatológico «ahora», tal y como se revela en el v 21a:

A. Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου (21ab)

A'. ἐν τῷ νῦν καιρῷ, (26c)

εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα

τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. (26d)

«Ahora», la nueva iniciativa de Dios en la salvación de la humanidad toma forma mediante la muerte de Cristo en la cruz. Pablo se centra directamente en la crucifixión y muerte de Jesús y describe sus efectos en favor de la humanidad.[76]

Pablo se mueve desde el período de la humanidad bajo la ley hacia el nuevo eón o período de la humanidad bajo el evangelio, hacia el ἔσχατον, «el último tiempo» (Heb 1:2; 1 Pe 1:20; cf. también, 1 Cor 10:11; Ga 4:4), que comienza con Cristo y su misión. La ὀργὴ θεοῦ señaló el tiempo antiguo, pero ahora la δικαιοσύνη θεοῦ señala el nuevo.[77] Por esta razón Pablo comienza con el así llamado escatológico «ahora». El adverbio νυνί (*nyní*) es temporal y señala una nueva etapa en la historia de la salvación que va más allá de la ley y las promesas. El período de la ira divina da paso al de la justicia divina. Este es el primer uso del escatológico «ahora» en Romanos (vv. 21,26).[78]

---

de los vv. 21-26 muestra que τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ es la determinación más concreta de διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, «por el perdón de los pecados cometidos antes», con un sentido esencialmente temporal con referencia al A.T.

[75] Como ya se ha observado, una verdad central de Ro 3:21-26 es la revelación presente de la justicia de Dios, como consecuencia directa de la vida y obra de Cristo Jesús. Es tan cierto para el hombre, que esta manifestación de la justicia divina carecería de significado si no se apropiara de ella por la fe (C-C'); como lo es para Dios, que esa revelación representa su voluntad para toda la humanidad, sin ninguna diferencia entre «judíos y gentiles». El acontecimiento Jesucristo pone a disposición del ser humano toda la justicia de Dios revelada en Cristo. Esto se hace patente en B-B' (cf. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 157-160).

[76] cf. Joseph A. Fitzmyer, *Romans.* The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1993), 343–344.

[77] cf. ibíd., 344; Anders Nygren, *La Epístola a los Romanos* (Buenos Aires: La Aurora, 1969), 126–127.

[78] cf. también, 5:9,11; 6:22; 7:6; 8:1,18; 11:5,30,31; 13:11. En la perícopa de Pablo (3,21-26) se observa, por un lado, cierto paralelismo entre el Νυνὶ δὲ, «pero ahora», con relación a la ὀργὴ θεοῦ que caracterizó el tiempo antiguo; y, por otro, la expresión ἐν τῷ νῦν καιρῷ, «en el tiempo presente» (en este tiempo) de v. 26c, con relación a «en [el tiempo de] la paciencia de Dios». El mismo contraste que se observa entre el tiempo de la ὀργὴ θεου y el de la δικαιοσύνη θεοῦ, se aprecia entre ἐν τῷ νῦν καιρῷ, «en el tiempo presente» (en este tiempo) de v. 26c, y ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, «en [el tiempo de] la paciencia de Dios». Con lo cual se refuerza el sentido temporal de la paciencia de Dios (cf. Fitzmyer, *Romans*, 352).

¿Una fórmula cristiana prepaulina en Ro 3:24-26?

El quiasmo que constituye Ro 3:21-26, al que se ha llegado a partir del estudio de D. A. Campbell, muestra que la teoría de la fórmula prepaulina (Ro 3:24-25) propuesta por Bultmann,[79] no es aceptable. La fórmula procedente de la iglesia primitiva, que según este autor habría sido incluida por Pablo en su carta, se encontraría en la perícopa que se considera (3:21-26), con dos adiciones del propio Pablo que se señalan entre corchetes:

> «δικαιούμενοι [δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι] διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον [διὰ πίστεως] ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ ("justificados [por el don de su gracia] en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación [mediante la fe] por su propia sangre para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos en el tiempo de la paciencia de Dios")».

Quienes se han basado en esta mera suposición han avanzado en una línea de investigación que no ha llegado a soluciones convincentes. Así, Käsemann se sorprende por el hecho de que la construcción de la frase del v. 23 no se haya mantenido en el v. 24; y de forma particular, dice que el πάντες subrayado en el v. 23 se queda sin correspondencia en el v. 24.[80] Cuando se observa que este término pertenece al paréntesis que Pablo incluye en el quiasmo, como se ha mostrado, se comprende bien el uso de los términos en la perícopa que se considera.

De forma semejante, Käsemann oberva un paralelismo entre el v. 25cd y 26ab que, según argumenta, «proclaman el mismo acontecimiento salvífico, pero seguramente en dos perspectivas diferentes».[81] La segunda (26ab), porque Pablo habría sentido la necesidad de una adición correctora. Además, «a la *sola gratia*, que anunciaba ya la fórmula judeocristiana, se asocia ahora la *sola fides* que no solamente aparece en el v. 26, sino que ha sido introducida a la fuerza, de una manera desconcertante»,[82] pero plenamente característica para el contexto paulino, con el διὰ πίστεως del v. 25. Ante declaraciones de esta naturaleza se cree poder responder que, en esta perícopa y en armonía con su estructura, Pablo concretó de forma genial y con ayuda de los mejores recursos literarios y tipológicos, las grandes verdades soteriológicas y escatológicas que contiene (cf. 2 Tim 3:16).

Por otra parte, el hecho de que se incluya una terminología poco característica de Pablo: πάρεσις, προγεγονότα, ἁμαρτημάτα, προτίθεσθαι, como algunos autores

---

[79] cf. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1987), 91.

[80] Ernst Käsemann, «Para comprender Rom 3,24-26», en *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), 15.

[81] Ibíd., 19.

[82] Ibíd., 20.

argumentan,[83] no justifica la hipótesis mencionada del uso de un fragmento tomado de la tradición cristiana. También es muy significativo notar que ni Bultmann, ni Käsemann, ni Lohse dejan intacta la frase prepaulina. Todos ellos están de acuerdo en que la expresión διὰ πίστεως, interpuesta entre ἱλαστήριον y ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι en el v. 25, así como πρὸς τὴν ἔνδειξιν en el v. 26, son expresiones específicamente paulinas.[84]

Schlier, sin dejarse impresionar por la concentración de palabras poco frecuentes en el texto,[85] plantea tres cuestiones: primero, ¿a qué género pertenece la mencionada "fórmula" o "tradición", y de qué contexto concreto se derivó?; segundo, ¿por qué razón habría pasado Pablo a citar esa fórmula en la mitad de su declaración?; tercero, ¿la aparición de una idea que, por otra parte, Pablo utiliza muy raramente o nada, indica necesariamente la adopción de una tradición determinada?[86] Los argumentos presentados por Bultmann, Käsemann y Lohse, defensores de la hipótesis de un fragmento prepaulino en el texto, pueden parecer lógicos y probables, pero siguen siendo hipotéticos. Schlier rechaza firmemente esta hipótesis.[87]

Mucho menos convincente todavía parece la tesis de Talbert, quien encuentra los límites del fragmento en los vv. 25-26, viendo el comienzo del mismo en el v. 25 en lugar del v. 24 (según la idea original de Bultmann). Esta interpretación[88] demuestra en primer lugar, la debilidad de la teoría de la fórmula prepaulina; y en segundo lugar, el hecho de que la argumentación se oriente de forma esencial a probar que se trata de una interpolación añadida al final del primer siglo, no deja lugar a dudas de que la teoría no es compatible con la estructura de Ro 3:21-26.

Stuhlmacher, en su reciente exégesis en base a la posición de Lohse,[89] afirma que a través de la forma y la tradición, todo lo que puede lograr el análisis histórico de este pasaje es «un alto grado de probabilidad».[90] Seguidamente, añade que la tradición prepaulina en Ro 3:25-26 puede ser interpretada más adecuadamente por medio del contexto que proporciona Levítico 16, que por la teología judeo-helenística del mártir (cf. 2 Mac 7:30-38; 4 Mac 17:21-22)

---

[83] Cf. ibíd., 15-16; cf. también, John H. P. Reumann, «The Gospel of the Righteousness of God: Pauline Reinterpretation in Romans 3,21–31», 436.

[84] Cf. Ben F. Meyer, «The Pre-Pauline Formula in Rom. 3,25-26a», *New Testament Studies* 29 (1983): 200.

[85] Cf. ibíd., 199.

[86] Cf. ibíd.

[87] Cf. ibíd.

[88] Cf. Charles H. Talbert, «A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26?», 287-296.

[89] Cf. Eduard Lohse, «Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie», en *Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 209-227, esp. 220ss, citado y contestado en Peter Stuhlmacher, op. cit., 94–109.

[90] Cf. Stuhlmacher, op. cit., 103.

o, supuestamente, por referencias griegas de inscripciones y papiros.[91] Por consiguiente, la idea de que Pablo utiliza recursos tipológicos en el pasaje, se refuerza; la influencia cultual y soteriológica del AT en el texto de Pablo, se afirma; y la idea del texto tomado de una tradición prepaulina, permanece en el marco de la hipótesis "poco probable".

Se llega a la conclusión, junto con Schlier y Young,[92] de que a pesar de la amplia aceptación de la hipótesis de Bultmann y Käsemann, especialmente en Alemania, la teoría no es válida; y que Ro 3:24-26 expresa de una forma literaria perfectamente elaborada, una perspicacia auténtica originada en el pensamiento peculiar del Apóstol.[93] Se cree que: 1) la estructura de la perícopa confirma esta interpretación sin dejar lugar a dudas; 2) es evidente que no se puede admitir la idea de una expresión añadida por algún copista posterior; 3) la estructura construida por el Apóstol sostiene con fuerza su propio pensamiento; 4) es lógico descartar la sugerencia de Bultmann, de una fórmula tomada de la tradición –a menos que Pablo la hiciera encajar tan ajustadamente en la redacción de la epístola, como para hacerla formar parte de su pensamiento y de la estructura de su escrito, cosa que parece muy poco probable–.

---

91 Cf. ibíd.

92 Cf. Norman H. Young, «Did St. Paul Compose Romans III:24f.?», *Australian Biblical Review* 22 (1974): 32; cf. también, Meyer, «The Pre-Pauline Formula in Rom. 3,25–26a», 199.

93 Cf. ibíd.

12

Ser, tener y hacer

José Manuel Prat Boix
Barcelona
prat.amigo@gmail.com

Introducción

Cuando somos niños, nos gusta mirar juguetes y tenerlos para jugar con ellos, así que no paramos de pedirlos hasta que los conseguimos. Es divertido coleccionarlos y enseñarlos a los demás. Estos hábitos los cultivamos a lo largo de la vida, así que acumularemos muchas cosas y cuando somos adultos tenemos juguetes caros.

Cada vez necesitamos un vehículo más grande para transportarlos y cada vez tenemos más ganas de llenarlo. Al final conseguimos un camión que es en verdad un vehículo con mucho peso.

Con el camión "a tope" disfrutamos ahora corriendo: las bajadas son muy divertidas, la sensación de velocidad, de libertad, de dominio, de posesión resulta excitante.

Al lado de la carretera hay señales de tráfico, algunas parecen límites de velocidad pero pasan tan deprisa que casi no las vemos.

A lo mejor convendría reducir la velocidad, así que frenaremos un poco. Sin embargo, al pisar el freno la velocidad no disminuye. Demasiada carga, demasiada velocidad, demasiada pendiente.

De pronto vemos unas señales a las que nunca habíamos prestado atención. Son extrañas.

Vamos entendiendo… ¡zonas de frenada de emergencia! Piscinas de arena para que el vehículo se detenga.

Así que damos un golpe de volante hacia la derecha, cerramos los ojos y de forma traumática, brusca, el camión se detiene. La carga puede haberse estropeado, pero estamos a salvo y respiramos aliviados.

Un golpe de volante

Muchas veces nuestra vida de adultos se parece a lo que hemos explicado. Obsesionados por el *tener*, por la actividad desenfrenada, por un ritmo irracional, ponemos nuestra vida en peligro.

Jesús, que siempre nos ha invitado a descansar en sus brazos, nos recomienda en numerosas ocasiones que demos un golpe de volante a nuestra vida, que utilicemos esas vías de escape que nos ha preparado.

Dar un giro a una trayectoria es precisamente lo que significa la palabra *conversión*. Cuando Jesús llene nuestras vidas, nuestro comportamiento cambiará. La Biblia nos invita a ser niños en cuanto a conservar la inocencia, la credulidad, la capacidad de creer, pero también nos invita a abandonar los comportamientos pueriles, a ser maduros.

Jesús nos propone ser creyentes auténticos y no poner en peligro nuestras vidas, Él quiere que tengamos muchas cosas, que seamos felices. Y nos ayudará a serlo, cuando pensemos en los demás, cuando busquemos la felicidad de los otros. Cuando lo hagamos, llega a decirnos que es a Él al que hacemos feliz.

No debemos invertir los términos, porque *somos*, *tenemos* y *hacemos*. Nunca podremos tener y hacer para ser. No somos creyentes por tener una doctrina ni por actuar como tales.

Ser y parecer

El *ser* es patrimonio exclusivo de Dios, nosotros somos en Él y por Él. Serlo en forma definitiva también dependerá de Él. En cambio Dios se nos presenta como «Soy el que Soy» en Éxodo 3:14. Algunas versiones lo traducirán por «Yo seré el que Seré» o «Yo soy el Siendo. El que no deja de ser, el Eterno» (Éxodo 6:3).

La utilización de la expresión "ser" en el Antiguo Testamento se identifica más con un uso literario concreto. Indica que Dios está y estará para ayudar a su pueblo y despertar su confianza.

Podemos darle también un valor ontológico al término "el que es", "el que lo es en esencia", porque nada tiene sentido sin Dios. Él es el único ser autónomo. Hechos 17:25 dice que todo y todos dependen de él, y Santiago 1:17 que no está sujeto al tiempo, inmutable, sin sombra de variación. Pero Él se involucra en el tiempo para relacionarse con la criatura, llegando a ser el Dios de la Historia de la Redención.

Jesús en Juan 8:28 y 58 retoma la misma formulación de Éxodo 3:14, por lo que es acusado de blasfemia.

Decíamos que nuestro *ser* depende del Creador, sin Él somos vaho, apariencia fugaz sin esperanza. El *ser* del hombre deviene cambiante con el tiempo, sin la pedagogía de éste y de las circunstancias, y sin la memoria de todo ello no podríamos reconocernos a nosotros mismos. La posibilidad de cambio es la que permite, por otra parte, la esperanza.

Los adjetivos conforman la apariencia del ser mientras que los atributos definen su esencia. Sólo Dios posee atributos de forma absoluta: *Él* es justicia, *yo* puedo ser justo o injusto. Él nos invita a reproducir esos atributos con su ayuda en nuestra vida. Es lo que Jesús nos indica en textos como los de

Lucas 6:36 o Mateo 5:48 (ser perfectos o misericordiosos como vuestro Padre Celestial). Pero eso sólo será posible mediante un nuevo nacimiento donde los principios se escriban en el corazón, en la mente de la criatura que así transformará su jerarquía de valores:

- materiales, ya no tendrá ni hará para su propio servicio;
- espirituales, no tendrá creencias sino que será creyente;
- afectivos, no se manifestará amigable o tendrá una familia sino que será amigo o constituirá una familia. No instrumentalizará ninguna relación.

Riesgos del parecer ser

A lo largo de la vida acumulamos comportamientos coherentes con nuestras convicciones pero muchas veces conformados a las expectativas de los demás. La imagen proyectada acaba identificándonos por parte de los demás y a nosotros mismos. La civilización tecnológica propicia la ocultación del ser, porque su interés se concentra en lo objetivo, lo manipulable, y tiende a ignorar lo profundo o misterioso. Hace falta introspección y humildad para llegar a no confundir las apariencias con nuestro yo real.

Ese mismo peligro puede estar presente en nuestra experiencia de creyentes, de forma que acabemos adoptando las formas de nuestro entorno religioso. Y adoptar una actitud fingida, una apariencia, en una vivencia que debe ser relacional, nada menos que con Dios, es el mayor y más peligroso sinsentido. Dios nos invita a tener atributos y no adjetivos circunstanciales de modo.

Es la solemne advertencia que la historia de Ananías y Safira nos proporciona, tal como la encontramos en Hechos 5:3-4 (mentir, tentar al Espíritu Santo). Ninguneando al Espíritu Santo no tenemos posibilidad alguna de transformar nuestras vidas, de conseguir un nuevo nacimiento. Éste es el peligro de los "gestos religiosos", de la superficialidad, del aparentar, del mimetismo sin compromiso que puede llegar a satisfacer nuestra conciencia hasta adormecerla, pero que nos permite dar una imagen social correcta.

El drama de Ananías y Safira consiste en crear una situación sin salida posible, en intentar un equilibrio imposible entre el ideal y el pragmatismo. Si lo meditamos, las consecuencias no son desproporcionadas. Es una advertencia a no tener o hacer para parecer ser.

Tener

La historia que viene a nuestra mente cuando abordamos el tema de las riquezas en el Evangelio es la del joven rico de Mateo 19:16-22. Lo que el joven rechaza pagar es nada menos que el precio para tener la vida eterna. Resulta trágico sentirse dominado por el amor a las riquezas y no poder compatibilizar principios y conducta, ser consciente de que se escoge a un señor frágil y

perecedero. Proverbios 23:5 nos recuerda con que facilidad vuelan las riquezas; el texto parece describir una estafa piramidal.

El atractivo de las riquezas, de los bienes materiales tiene un doble origen. Por una parte nos protegen de las necesidades de la vida física, dándonos una aparente seguridad (Proverbios 18:11 nos dirá que son como una muralla alta en la imaginación del rico). En este sentido el atractivo de las riquezas tendrá su origen en la fragilidad del hombre. Por otra parte, las riquezas visten nuestra identidad, que coincidirá con la consideración que recibimos de los otros y que definirá nuestro prestigio social. Esto nace del egoísmo.

Analizaremos con brevedad la curiosa evolución que la valoración de las riquezas ha experimentado en el mundo judeocristiano.

Riquezas como muestra de la bendición de Dios en el Antiguo Testamento

Abundan los textos como los de Génesis 24:35 o 26:12 donde se atribuyen las riquezas de Abraham (ovejas, plata, oro, siervos, etcétera) o de Isaac (cosecha al ciento por uno) a las bendiciones de Dios. Esta forma de pensar oriental primitiva depende de la premisa de que en esta vida todo procede de Dios. Dios me castiga o me premia aquí y ahora. Además existe una base escritural que se repite hasta la saciedad, sin analizar, el «Dios da y Dios quita» (Job 1:21,22; 2:10). Job hace una defensa de Dios frente a los ataques de su esposa. Es la expresión de una fe magnífica pero elemental, una fe casi tan grande como su desconocimiento de Dios. Cuando defendemos a Dios perjudicamos su imagen, porque nosotros somos llamados a ser sus testigos y no sus abogados. Cuando hacemos afirmaciones como las de Job al inicio del relato, actuamos como si la introducción del libro de Job en cuanto a la causalidad del mal no existiera, como si Job no modificara su modo de entender a Dios a lo largo de la historia. Como si el ministerio de Cristo no se hubiera producido y no nos hubiera revelado el auténtico carácter del Padre.

Esta mentalidad nos alejará de Dios en algún momento de la vida. El Holocausto conducirá al ateísmo entre los jóvenes hebreos, al agnosticismo y a la teología de la muerte de Dios en el cristianismo.

En el Antiguo Testamento encontramos textos que no refrendan esta teoría. Por ejemplo, Proverbios 22:1-2 u 11:28, oponen la confianza en las riquezas a la justicia. Basta ojear los Salmos de David para ver su angustia al contemplar la prosperidad de los impíos, muchas veces a expensas de los justos, para darnos cuenta de la falsedad del binomio obediencia-bendiciones.

En el Nuevo Testamento se profundiza en la idea de que las riquezas no proceden siempre de Dios: Lucas 12:15, la vida no consiste en abundancia de bienes; Mateo 13:22, la parábola del sembrador nos habla del afán de este siglo y el engaño de las riqueza que ahogan la Palabra; Mateo 6:24-25, no se puede servir a Dios y al dinero; o Lucas 6:24 el que acumula riqueza ya tiene lo que busca, pero no recibirá otro consuelo.

Valores materiales despreciables en la Edad Media

El cristianismo medieval bajo la influencia del pensamiento griego opone los bienes materiales y la carne al espíritu. Hay que evitar todo aquello a lo que la carne tiende; las riquezas son los peores enemigos de la vida espiritual y se deja en manos de los judíos el manejo de la banca, a los que por otra parte no se les permitirá ser terratenientes.

Desde esta estrechez de miras (la enemistad del cuerpo, el ascetismo insolidario y el frío legalismo) los cristianos parecen más encadenados que liberados por Dios. Jesús es más un ídolo opresivo que alguien vivo que propicia el encuentro.

El clímax de esta etapa llega en España con el catolicismo austero y lúgubre de Felipe II. Precisamente la derrota de la Invencible marcará el impulso definitivo de los países protestantes como Inglaterra y Holanda, que progresarán con otros puntos de vista acerca de la riqueza.

Riqueza como valor socialmente apetecible

La Reforma protestante, con el subsiguiente abandono del dualismo carne-espíritu y el retorno a las fuentes bíblicas, propiciará una concepción más hebraica de las riquezas.

Los países protestantes van a controlar el comercio mundial y perseguir el enriquecimiento incurriendo, por cierto, en numerosas atrocidades coloniales.

Consumismo

La industrialización, la producción en serie, hará que los bienes de consumo estén al alcance de todo el mundo. La adquisición de estos bienes tendrá un efecto de reclamo y se establecerá una competición pera demostrar la superioridad del *yo*, para que como a un icono idolátrico los demás lo adulen o por lo menos lo envidien.

Volvamos al relato del joven rico y a la perplejidad de los discípulos. Si los ricos que reciben las bendiciones de Dios tienen difícil acceder al reino de los cielos, ¿quién lo hará?

Hay que reconocer que Jesús lo va a poner difícil; véase por ejemplo Mateo 19:23-24. Existen intentos de buscar errores léxicos, en griego hay una palabra cuyo grafismo es similar a camello y que significa cuerda gruesa… Sin embargo, la ironía es utilizada en ocasiones por Jesús y profusamente por Pablo. No hay mejor forma de tratar un tema difícil de forma inteligente y que quede grabado en la memoria del oyente.

Jesús emplea la misma imagen del camello en Mateo 23:23-24, y el mismo tipo de recurso en Mateo 7:3-5, en la figura literaria de la viga en el ojo.

El problema no radica en las riquezas, éstas son neutras; tampoco se trata de tener más o menos o de no tener. Lo peligroso es nuestra actitud hacia las riquezas; el deseo no satisfecho se contabiliza en nuestra cuenta porque Jesús interioriza el cumplimiento de la ley. Nadie está pues a salvo de este riesgo. La Biblia señala que el peligro de las riquezas está en obtenerlas injustamente, en confiar en ellas hipertrofiando el *ego*, en amarlas más que a Dios y al prójimo, en que el objetivo de nuestra vida, de nuestra conducta sea conseguirlas o mantenerlas.

El auténtico protagonista es el egoísmo que se retroalimenta sin saciarse (Eclesiastés 5:10), y que es incapaz de amar a Dios y al prójimo; el egoísta utilizará y explotará al hermano. Mencionaríamos aquí una larga lista de textos de profetas del Antiguo Testamento empeñados en la justicia social; en el Nuevo Testamento un ejemplo lo encontramos en Santiago 5:3u.p.-4.

Pablo identifica al egoísta con el idólatra (Colosenses 3:5; Efesios 5:5) porque el que se idolatra menosprecia a Dios y es depredador del prójimo, siendo injusto con él (Jeremías 17:11). Sin amar a Dios, sin amar al prójimo, adorando al dios del *yo*, no se entra en el Reino de los Cielos.

Regresemos a la imagen del camello. El egoísmo "hincha", el yo sobredimensionado invade el territorio del prójimo: mi poder (Deuteronomio 8:17), mi sabiduría (Proverbios 28:11), el control del futuro (Santiago 4:13-14). El rico insensato no reconoce su finitud, su dependencia y como en la anorexia percibe una dimensión del *yo* irreal. Sin deshincharnos, sin desprendernos de la soberbia, de la avaricia y del egoísmo no es posible recuperar la dimensión que Jesús propone al joven rico. El dar es un sacrificio imposible para el egoísta y por ello el acceso a la vida eterna es demasiado estrecho.

Afortunadamente, Jesús afirma «pero para Dios todo es posible», refiriéndose a nuestra transformación.

El Nuevo Testamento da consejos con respecto a este aspecto de la vida, por ejemplo en Hebreos 13:5 y 1 Timoteo 6:9-12,17,19.

Hacer (hiperactividad)

Actuar no es sólo ocupar el tiempo, exige un programa coherente. Se corre el riesgo de que la actividad se convierta en un fin, que la agenda nos imponga su ritmo.

Pedro, en las primeras etapas de creyente, hablaba y actuaba antes de pensar. Muchas veces también nos sentimos obligados a actuar sin dar lugar al análisis y a la reflexión. Hoy se valora tanto la respuesta rápida que llega a irritarnos la lentitud ajena.

Marta (Lucas 10:38-42) tenía la virtud de la laboriosidad necesaria para la vida familiar, social y eclesial, pero los programas apretados, rígidos, sin opción para los cambios se anteponen a la racionalidad y a la conveniencia. Hay que saber valorar cada momento, cada situación. Marta servía al Maestro, pero perdía la

oportunidad del diálogo, del crecimiento..., «luego le escucharé», «ahora tengo que trabajar para él», «le estoy demostrando mi aprecio». Podemos cometer el mismo error incluso trabajando para la Iglesia.

Tenemos que controlar el tiempo sin dejarnos avasallar por él, tenemos que renunciar a controlar el mundo, renunciar a vivir agitados en un estado permanente de urgencia.

La actividad frenética hace aumentar los niveles de adrenalina y las sensaciones son excitantes. Recordemos la historia del camión o pensemos en los deportes de riesgo, donde se pone en peligro la vida para tener sensaciones vitales. Así nos hacemos dependientes de estos estímulos y sin ellos la vida resulta aburrida.

Un exceso de actividad puede conllevar un agotamiento físico, mental o un desequilibrio emocional, pero sobre todo nos incapacita para la reflexión y el diálogo.

Por esa razón, Dios, que no se cansa, instituye un reposo cíclico, porque para el hombre es una necesidad vital y la oportunidad de encontrarnos con Él y con nuestro hermano.

Hoy necesitamos más que nunca esos paréntesis, víctimas como somos de un ritmo artificial impuesto por la civilización occidental.

El hombre es víctima de sus propios logros, la tecnología moldeará la lógica, la cultura, las actividades y las relaciones humanas. Su ritmo suprimirá la pedagogía de la espera (biblioteca *versus* Internet).

Debemos estar, pues, atentos y poner límites a un estilo de vida que va tejiendo una tela de araña imperceptible y que dificulta nuestra maduración espiritual.

Se trata de conseguir un equilibrio difícil entre no violentar el tiempo y no dejarnos maltratar por él. Debemos aumentar la capacidad de acoger al mundo y no olvidarnos de nosotros por el camino. No se trata de un elogio del *dolce far niente* sino de controlar la actividad, los ruidos que alteran la comunicación con otra realidad, que no permiten abrirnos a ella y sin la cual la vida material sería nuestra única posibilidad.

Espacios bíblicos de encuentros con Dios

El desierto

En la Biblia, el desierto tiene un sentido místico, es el lugar donde me encuentro con Dios y donde reflexiono acerca del sentido último de mi vida (Moisés, David, Juan, Jesús).

Representa un ambiente hostil donde nada distrae nuestra atención, donde no hay tareas a realizar. La sensación de dependencia de Dios es intensa, ningún ruido altera nuestra comunicación con Él.

La montaña

Es en la montaña (Sinaí, Horeb, Sión) donde se contempla una realidad que escapa a nuestro campo de acción, a nuestro dominio, nos introduce en un paisaje cósmico que podemos intuir sin manipular, al menos a título individual.

El contraste entre nuestra pequeñez, nuestra finitud y la inmensidad del espacio, la percepción casi de lo intemporal suscita pensamientos de tonalidad religiosa. Los lugares "altos" han sido siempre propicios a la adoración, lugares en donde parece disminuir la atracción de la gravedad que nos une con lo material.

Jesús se retiraba con frecuencia a la montaña (Mateo 14:23) para:

- descansar de la presión de las multitudes o de la frustración de verse rechazado por su pueblo;
- completar la formación de los suyos;
- huir de la atracción de lo inmediato, sentir la presencia del Padre y profundizar en el conocimiento de su voluntad.

Cultura urbana y nuestra necesidad hoy

Si la naturaleza fomenta la reflexión espiritual, la ciudad se nos aparece laica y predispone a una reflexión racional.

En el siglo XIII, el desarrollo de las ciudades supuso un estilo de vida nuevo. La universidad, el comercio y la banca impondrán su ritmo. Las catedrales deberán elevarse para dominar un paisaje que limita la contemplación de la naturaleza.

La ciudad tiene una dimensión que engrandece al hombre, le recuerda su dominio sobre la naturaleza.

Sorprende que Jesús, nacido del Espíritu, sin haber perdido nunca el contacto con el Padre, sin haber sucumbido al poder del pecado, buscara con mayor profusión que nosotros los encuentros con Él, en la soledad de la montaña y en el silencio de la noche. Deberíamos ser más vigilantes en este aspecto porque nuestra necesidad es mayor, aunque tenemos un acceso abierto a un Dios mucho más cercano en Jesucristo.

El desierto y la naturaleza serán para nosotros espacios y tiempos para dialogar con Él. Lejos de las prisas, de los ruidos y de la necesidad de respuestas inmediatas. Donde el silencio nos permita escuchar e implicarnos en la respuesta más que en la demanda. San Juan de la Cruz habla de «encontrar a Dios en la música callada y en la soledad sonora», señalando el silencio y la soledad como condiciones propicias para el encuentro místico.

Antídotos contra la hiperactividad

El silencio

Es necesario para escuchar y escucharnos, hay que callar para hacer posible el diálogo, frenar nuestras palabras, pensamientos, argumentos y peticiones.

La gente habla pero no escucha, es monotemática: yo, mis ideas, mis problemas, mis proyectos. Se necesita tanta iniciativa y generosidad para recibir lo que los demás nos ofrecen como para dar, para pedir perdón como para concederlo. El egoísmo puede encontrarse tanto en el no dar como en el no aceptar. Los egoístas no sabrán escuchar nunca, pero no callarán. Esto puede ocurrir también cuando se acude al Padre Celestial en oración, estableciendo entonces una comunicación estéril porque orar es:

- enlazar nuestro silencio con los silencios de Dios;
- esperar, en un silencio respetuoso y expectante, una respuesta diferida que no sea el eco de mis pensamientos;
- iniciar un camino a ciegas y esperar hasta que una pequeña luz nos dé la seguridad de que no nos hemos perdido;
- esperar en la confianza de ser escuchados, comprendidos y asistidos;
- esperar de forma pasiva renunciando a tomar la iniciativa, pero de forma activa en la confianza ilusionada y el compromiso de abrir un horizonte más amplio, más nítido;
- renunciar a que se haga mi voluntad, sin exigir nada, sin actuar, con las manos en reposo y unidas.

La soledad

Nuestro estilo de vida no acepta la soledad, como tampoco la inactividad y el silencio, de ahí el drama de la senectud. Pascal afirma: «el gran mal del hombre es no saber estar solo en una habitación».

Y sin embargo necesitamos una soledad comunicativa, donde nos encontremos a nosotros mismos y donde podamos dirigirnos a Dios.

Porque este diálogo a solas es objetivo y eficaz. El diálogo con el otro retrasa la marcha del pensamiento y dejamos de ser el objeto de nuestro interés; además, intentamos vencer dialécticamente y podemos perder de vista la búsqueda de la verdad.

El reposo

El ofrecido por Dios no es una inactividad acomodaticia, es una actividad sin ansiedad, sin afán, un ritmo lento que permite la introspección, saborear el goce de las pequeñas cosas y la observación atenta.

Porque cuando nos abandonamos, cuando dejamos de tomar la iniciativa, de ir lo más deprisa posible y aceptamos los tiempos muertos, los silencios, nos enriquecemos y el tiempo se ralentiza.

El sábado quiere ser una pausa en nuestras preocupaciones, nuestros afanes, un espacio relajado que favorezca el encuentro con Dios, con el prójimo y con nosotros mismos. El descanso sabático confirma que ya descansamos en el Señor (Hebreos 4:10), lo observamos porque reposamos en Él y no para conseguirlo sino para disfrutarlo.

El reposo ofrecido por Jesús (Mateo 11:28-30)

- *Cansados*: de tanta actividad febril cuyo resultado muchas veces es sólo vapor, nada consistente, duradero o satisfactorio.
- *Cargados*: de acumular bienes y preocupaciones materiales y emocionales.
- *Os haré descansar*: porque soy manso, pacífico (alegato contra la hiperactividad) y humilde (alegato contra el egoísmo). El descanso ofrecido es esa paz interior, al margen de las circunstancias externas (Juan 14:27; 16:33) que Jesús buscaba en el silencio y en la soledad, el abandono de las preocupaciones y anhelos en las manos de nuestro Padre Celestial.

Esa vivencia, no doctrinas ni razonamientos, es la que nos hace sentir queridos por el Padre. No se trata de ignorar la aflicción, de no enfrentarnos a los problemas. Se trata de afrontarlos en función de la esperanza de otra vida.

Jesús nos invita en los versículos 29 y 30 a llevar su yugo, es decir, a compartir las cargas de nuestra responsabilidad y de nuestras tareas en un camino que ilusiona porque responde a las necesidades y a los anhelos más profundos de hombre, por eso la carga es ligera. Pero si es nuestro yugo el que llevamos, nuestra carga la que arrastramos, la ausencia de proyección de futuro la hace insoportable y aún así muchas veces parece que encontremos placer en multiplicarla.

Si nos empeñamos en luchar con problemas que no podemos solucionar, la voluntad del otro, el sufrimiento, la muerte, las convulsiones del mundo físico, social, político o religioso sólo conseguiremos hundirnos más en el desánimo.

El "mar" representa en la Biblia todo aquello que es hostil al hombre y a su felicidad (Apocalipsis 21:1up y 4up) y cuando está agitado su capacidad destructiva es enorme. Recordemos la escena en el mar de Galilea (Mateo 14:24-30).

La invitación a Pedro del versículo 29, «ven», Jesús la dirige a cada uno de nosotros. Puesta nuestra vista en Él, con los ojos de la fe, podemos caminar sobre las aguas, sobre los problemas de esta vida sin ser vencidos por ellos y sin ahogar nuestra esperanza. Los discípulos luchan para volver a la vida jugándose la vida. Jesús simplemente camina sobre las aguas y nos invita a hacer lo mismo.

El futuro esperanzado será tan nítido que lo inmediato perderá definición, se desenfocará.

El no os afanéis, no os angustiéis de Mateo 6:25,34 no es una invitación al pasotismo, a la indolencia, Jesús nos diría: interesaos por todo pero no os preocupéis en exceso de lo que no depende de vosotros, de lo que el mañana os reserva, basta con el afán de cada día. Pero sobre todo valorad más la vida que lo accesorio, el alimento, los vestidos, los bienes materiales.

Esforzaos por lo que realmente tiene valor, sed ricos en Dios (Lucas 12:21), no confiéis en los bienes materiales (Salmos 49:6,11), poned vuestra fortaleza en Dios (Salmos 52:7; 62:10u.p.; 49:6-11), echad mano de la vida eterna (1 Timoteo 6:11-12), corred pero con paciencia –Hebreos 12:1, con todo nuestro esfuerzo e interés pero sin precipitarnos sabiendo esperar, dando tiempo a la actuación de Dios–, no os canséis de hacer el bien (Gálatas 6:9). En este contexto, la hiperactividad es una virtud.

El ejemplo de María

María parece desconocer el trabajo de la casa, pero en realidad no quiere desaprovechar una ocasión única, porque cada encuentro con Jesús es nuevo, diferente. Sentada a sus pies estará pendiente de sus gestos, de sus palabras y le hará muchas preguntas, mañana podría ser tarde.

Nosotros también trabajamos para Jesús, para la comunidad eclesial, pero alguna vez debemos detenernos para escucharle. Nos repite tanto las cosas que las sabemos de memoria. ¿No será que no le hemos prestado atención y de ahí su insistencia?

Hay que buscarle un lugar en nuestras agendas apretadas y encontrarnos con Él en la soledad, el reposo y el silencio. Hay que estar relajados para reconocer las oportunidades. Cuanto más ocupamos el tiempo menos disponemos de él, lo consumimos sin saborearlo, hay que darnos tiempo y regalarlo a los demás.

En la actividad pausada aprenderemos a disfrutar de las pequeñas cosas, a paladear en lugar de engullir, a observar más que a correr, a percibir los valores abstractos –los camellos de Mateo 23:23,24, la justicia, la misericordia, la fidelidad– y adaptarlos en cada momento a las circunstancias de nuestra vida.

Conclusión

Meditar más que elucubrar, profundizar en el sentido de la vida, de nuestra vida.

Orar para escuchar más que para hablar, para ser sensibles a la influencia del Espíritu Santo.

Vivir en plenitud más que consumir el paso del tiempo y hacerlo sin urgencias, observar mejor, ser espectador privilegiado más que actor en alguna ocasión.

Disfrutar de los bienes y de las actividades más que luchar para conseguirlas. Ya no soy lo que tengo ni soy lo que hago. Como Pablo (Filipenses 4:12) ser a pesar de tener o no tener, ser en la riqueza y en la pobreza, en la hartura y en el hambre, en la comodidad y en la dificultad, en la actividad y en el reposo. Ser en Cristo en cualquier circunstancia.

Frente a la necesidad de tener, la tentación de aparentar, el placer de actuar… la satisfacción de ser nos dará la oportunidad de tratar adecuadamente al prójimo y las bendiciones materiales. Ser nuevas criaturas en Cristo nos liberará de las presiones externas, de las preocupaciones interiores y nos proporcionará la paz interior que dinamizará la esperanza.

Así conseguiremos ser auténticos creyentes:

- Estaremos seguros de nuestro valor como hijos de Dios, no necesitaremos signos de prestigio social.
- Seremos libres en Cristo, sin ataduras que condicionen nuestra conducta.
- Seremos santos, consagrados a Dios, y no al servicio de otros señores.
- Seremos generosos en el trato y la consideración del otro, porque el amor ha sustituido al egoísmo.
- Estaremos felices de saborear los placeres simples, de inventarlos aquí y ahora. Felices por nuestra comunión con Dios y el prójimo. Felices porque la tristeza nace del deseo no satisfecho, de lo que no se tiene, de lo que no se es, pero la alegría nace del ser, de lo real, de lo auténtico, de lo que somos.

Una palabra final

La crisis global en un mundo sin fronteras (económicas, sociales, políticas, sanitarias…) hace que el mar esté agitado con una intensidad creciente. Todo ello suscita en el hombre el deseo de moderación, de estabilidad y de justicia, «de paz y seguridad»..., que es precisamente lo que los creyentes tenemos ante nosotros: la Venida de Nuestro Señor Jesucristo.

13

Theology of the last generation: A chapter in adventist theological discussions[1]

Ángel Manuel Rodríguez
Biblical Research Institute, Silver Spring (Maryland)
biblicalresearch@gc.adventist.org

The theology of the last generation has been used by some Adventists to explain the delay of the *parousia* and to define the nature and purpose of Christian perfection. It claims that the character of God, maligned by Satan, will be vindicated through the life of the last generation of believers before the coming of Christ. Although this theology does not seem to be as influential as it used to be, it continues to be influential among some small groups. According to them, God expects perfection from each believer and from the corporate church. We will look at the roots of this theology, its influence, and its theological deficiencies.

M. L. Andreasen and the Last Generation

M. L. Andreasen has been considered to be the most influential theologian of the church during the 20th century.[2] It was his intention to develop a theology that would provide theological unity to his theology of the sanctuary. He found it in the theology of the last generation.[3] Andreasen argued that the daily and annual services of the sanctuary, Christology, and eschatology are unified through his understanding of an eschatological theodicy. In his theology, the great controversy played a central role.

1. Need for the Vindication of God: Andreasen argued that the vindication of God's character was necessary because of the charges raised by Lucifer against

---

[1] It is a pleasure and a privilege to dedicate this paper to Roberto Badenas, a respected friend and an excellent theologian. His writings have contributed to the building up of the church around the world and have enriched all of us. We anticipate many more theological contributions from him.

[2] This is the opinion of George Knight, "Historical and Theological Introduction to the Annotated Edition of *Questions on Doctrine*", in *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: Annotated Edition* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003), xix.

[3] For a discussion of the different influences on the thinking and theology of Andreasen see, George R. Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 144-146.

His authority, His government, and His law—which was a reflection of His character. Lucifer argued that since no one could obey God's law, God was unjust in requiring obedience to it. This cherub persuaded some angels and planted doubts in the minds of many others. His "accusations… constituted an impeachment"[4] against God. God was now on trial before the universe and it was His responsibility to submit evidence to exonerate Himself from the legal charges.[5]

2. The Fall and the Vindication of God: In Andreasen's theology, the fall into sin is of central importance. He gives the impression that the fall was useful to God because it gave Him the opportunity to demonstrate His innocence. The central purpose of the work of Christ, he went on to argue, was not so much the salvation of the human race, but the vindication of God through His people.[6]

3. Christ and the Vindication of God: Andreasen argued that Satan required from God to demonstrate that humans should be able to obey Him out love. This led Him to conclude that, "it is necessary for God to produce at least *one* man who has kept the law."[7] This would exonerate Him from the charges. One would expect him to argue that Christ's obedience provided enough evidence to vindicate God, but this was not what he suggested.[8] For him Christ was a model for Christians to emulate and not the exclusive instrument for the vindication of God. In the incarnation, Christ took our fallen human nature and revealed the power of God available to every human being who like Him relies solely on the power of God to obey His law. The last generation will be able perfectly to copy him.[9] Since Christ's life was only a model for us to follow, it apparently was not intended to exonerate God.

---

4 M. L. Andreasen, *The Sanctuary Services* (Washington, DC: Review & Herald, 1937; revised in 1947), 315.

5 Ibid., 316.

6 He writes, "The matter of greatest importance in the universe is not the salvation of men, important as that may seem. The most important thing is the clearing of God's name from the false accusations made by Satan" (Ibid., 320).

7 Ibid., 316.

8 He came close to this idea: "Christ has revealed to men the character and nature of God, and has in His life given a demonstration of what God is like, so that men no longer will need to be ignorant of the fact that 'God is love'" (M. L. Andreasen, *The Faith of Jesus* [Washington, DC: Review & Herald, 1939], 501). If we take that statement to its logical conclusion we would have to say that in Christ's revelation of God's love He vindicated the Father. But Andreasen moves away from that conclusion arguing that "such demonstration needs to be made to each generation; for men are not acquainted with the Father as they should be" (ibid.), implying that this is done through human beings (cf. 512). See, George R. Knight, *The Pharisee's Guide to Perfect Holiness* (Boise, ID: Pacific Press, 1992), 205-207.

9 He writes, "When Christ died on the cross He had demonstrated in His life the possibility of keeping the law" (Andreasen, *The Sanctuary Services*, 309). This seems to suggest that it is now up to believers, with the power of God, to transform that possibility into a reality in their lives.

4. Day of Atonement and the Vindication of God: In order to integrate his views around the doctrine of the sanctuary, Andreasen argued that during the daily services repentant sinners were forgiven, but during the Day of Atonement they were cleansed. His soteriology included both forgiveness and cleansing. Forgiveness is received when humans hear the proclamation of the gospel and accept it. This is the ministry of Christ in the holy place. At that moment they are saved and are at peace with God.[10] But salvation includes restoration, cleansing, and sanctification or deliverance from the actual power of sin, leading to victory over it.[11] The antitypical Day of Atonement, he suggested, will demonstrate the power of the gospel in the life of God's people and will eventually vindicate God. The main emphasis of the cleansing of the heavenly sanctuary is on God's cleansing work in the human heart.[12] He will do in every believer what He did in Christ.

5. Character Perfection and the Vindication of God: Andreasen tried to distinguish his views from sinless perfection. He writes,

> When the work is completed, when he has gained the victory over pride, ambition, love of the world —over all evil— he is ready for translation… Satan has no more temptations for him. He has overcome them all… God has finished His work in him. The demonstration of what God can do with humanity is complete.[13]

This condition of total victory over sin will be the experience of the last generation of God's people. Therefore, "in the last generation God gives the final demonstration that men can keep the law of God and that they can live without sinning."[14] Their test will be more difficult than the test of Adam and Eve.[15] They will vindicate the character of God. Once this demonstration "has been accomplished, the end will come."[16] Hence, the second coming of Christ

---

[10] Ibid., 300, 301.

[11] He concluded that one of the important lessons of the Israelite sacrificial system was "to teach priest and people to abhor sin and to shun it" (Andreasen, *The Sanctuary Services*, 73). The repentant sinner left the temple "with a firm determination not to sin again" (idem, 74). When discussing the corruption of the priesthood, Andreasen argues that the priest encouraged the people to bring sin offerings instead of encouraging them "to abstain from sin" (idem, 77). It would be a calamity if the people would abstain from sinning because they would not bring offerings. Through this attitude they taught the people to sin (idem, 81, 84-85). He concluded that many priests did not understand the prophetic message of "victory over sin" (idem, 86). It appears that Andreasen overlooked the fact that the sin offering was not of great personal benefit for the priests. More important for the priests were the peace offerings, a freewill offering not associated with any particular sin, from which they obtain a significant amount of meat.

[12] Ibid., 298.

[13] Ibid., 302.

[14] Ibid., 318. "To live without sinning" means for him "to live without sin" (cf. ibid., 302).

[15] Ibid., 312.

[16] Ibid., 299. He interprets the Gospel Commission as including overcoming sin: "This command —to observe all things— is parallel to the prophetic message that to obey is

was indissolubly linked to the sinless condition of God's people. Although Andreasen did not use this argument to explain the delay of the *parousia*, he opened the door for such a usage.

At the eschaton, the true nature of the kingdom of Satan will be revealed. Then no doubt will remain "in the mind of anyone that, had he the power, Satan would destroy every vestige of goodness, hurl God from the throne, murder the Son of God, and establish a kingdom of violence founded on self-seeking and cruel ambition."[17] In that scenario the death of Christ as a revelation of the true nature of sin and Satan is not central. The movement is away from soteriology to eschatology. It is through the last generation, identified by him as the 144,000, that "God stands fully vindicated. Through them He defeats Satan and wins His case."[18] This is the cosmic theodicy.

Influence of Andreasen's Theology

Even though he never considered the perfection of the last generation to be meritorious, his teaching contributed to the presence of a strong element of legalism in the church. During the 1960s and 70s his ideas were misused, modified or rejected by many. During the 1960s a layman from Australia, Robert David Brinsmead, accepted and developed some of the ideas of Andreasen. But his most significant influence on Brinsmead was related to his teachings on the last generation. Like Andreasen, he maintained that God's final answer to Satan's charges concerning the impossibility of keeping His law was to be answered through the last generation.

But Brinsmead tended to radicalize Andreasen's views. He believed that the cleansing of the heavenly sanctuary was the cleansing of God's name, His vindication.[19] He even concluded that humans were created "to vindicate His [God's] name and exonerate His law, and to help bring to an end the work of Satan."[20] The eternal antidote for sin was not simply the cross, but the life of the last generation who will live without sinning and without a mediator. Thus God will demonstrate that there is no reason for the presence of sin in the universe. Brinsmead took Andreasen's ideas to an extreme, teaching that the perfection of the last generation will take place during the judgment, at which time "humanity will be united (married) to divinity" and the individual "will be as sinless in the flesh as Christ was sinless in the flesh."[21] His emphasis on perfectionism ended when he accepted the Reformers understanding of

better than sacrifice. When this work is done, the end will come" (ibid., 89).

17 Ibid.

18 Ibid., 319.

19 Robert Brinsmead, *Man Born to be King* (Australia: Prophetic Research, 1966), 109.

20 Ibid., 109-110.

21 Robert Brinsmead, *God's Eternal Purpose*, 199; quoted in Defense Literature Committee (precursor to the Biblical Research Institute), *History and Teaching of Robert Brinsmead* (Washington, D.C.: Review & Herald, 1962), 18.

justification by faith, which finally took him to antinomianism, and that resulted in his permanent separation from the Adventist church.

Interestingly, the influence of Andreasen's views resurfaced in the 1970's. This time it was developed in a more sophisticated form by theologians in leading positions in the church. Two of the most influential were Herbert E. Douglass and C. Mervyn Maxwell. Herbert E. Douglass was one of the editors of the *Review & Herald*, and consequently his views were influential.[22] Using statements from Ellen G. White, Douglass established what he called "the harvest principle as an explanation for the delayed of the Second Advent."[23] The condition of the church "determines when the landlord returns to his faithful servants."[24] Christ is waiting "until His church on earth had vindicated truth —His character— in their lives."[25] Christ is waiting "until the gospel seed has produced a sizable and significant group of mature Christians in the last generation."[26] According to Douglass "Jesus proved that man in sinful flesh could live without sinning."[27]

Over against Andreasen, Douglass suggested that Christ's earthly ministry demonstrated that Satan was a liar; that the Law was just; that God was love, and that justice and mercy can coexist. Christ vindicated God.[28] How does the last generation contribute to God's vindication? Doubts may still linger, says Douglass, particularly among humans, who may doubt that we can overcome like Jesus did. So, in order "to silence that last lingering question. . . Jesus now waits for His church to reproduce what He achieved, thus proving again that man with fallen human nature can live without sinning. This demonstration will complete the vindication of God's character and government and will settle the question of His justice and mercy forever."[29] Like Andreasen, Douglass does not consider character development to be a contribution to our salvation, but a response of gratitude to the Lord for redeeming us. He also tried to distinguish his views from a sinless perfection that places the individual beyond

---

[22] See for instance, Herbert E. Douglass, "Ellen White's Eschatological Principle", *Review & Herald*, May 23, 1974, 12; "A Special Truth and Special Work", *Review & Herald*, June 6, 1974, 14; "Truth Understood Only by Men of Faith", June 20, 1974, 11; "God's Stakes His Honor on a Victorious People", *Review and Herald*, July 4, 1974, 15-16; "Fitness for Heaven, Now", *Review & Herald*, July 18, 1974, 11; "Not Entrapped by Cheap Grace", *Review & Herald*, August 1, 1974, 17-18; "Sanctification not Imputed", *Review & Herald*, August 15, 1974, 13-14; "Heaven Waits for Human Channels", *Review & Herald*, August 29, 1974, 13-14.

[23] Herbert E. Douglass, "Men of Faith—The Showcase of God's Grace", in *Perfection: The Impossible Possibility*, eds. Herbert E. Douglass, Edward Heppenstall, Hans K. LaRondelle and C. Mervyn Maxwell, (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1975), 20.

[24] Ibid., 22.

[25] Ibid., 15.

[26] Ibid., 19.

[27] Ibid., 43.

[28] Ibid., 52.

[29] Ibid., 53.

temptation and the possibility of sinning.[30] Douglass influence has diminished but he continues to write on the topic.[31]

C. Mervyn Maxwell, a professor at Andrews University Theological Seminary, brought Andreasen's view very close to synergism. He argued that we are not saved by grace alone, but by grace through faith. Faith is a gift but we have to exercise it "before it can avail for our salvation."[32] Faith is expressed in different ways including "laborious and taxing" actions.[33] This is not legalism, he said, because legalism is about why we do things and not about what we do.[34] Grace is only effective for those who keep their eyes on Jesus and express faith through works.[35] He asked the rhetorical question, "Who will say that all this diligent effort of ours has nothing to do with our personal salvation?"[36] He connected that work of perfection with the cleansing of the heavenly sanctuary arguing that the cleansing takes place first in the hearts of believers through the power of Christ.[37] Concerning the last generation, Maxwell commented that "the saints who stand invincible in the sight of a holy God will not *commit* sin, in whatever manner the term is defined."[38] They are still sinners, but victorious sinners. He was willing to use the phrase "sinless perfection," but he defined it as "perfection that triumphs over every sinful prompting of human nature and dynamically emulates the virtues of Jesus Christ."[39] The vindication of God's character is also involved in the state of perfection of the last generation. They "adequately represent God's love and truth to the fallen in this world and the unfallen in worlds afar. By revealing the true glory of God in their daily lives, they can help God secure the eternal loyalty of the universe and the consent of sinners to be saved."[40] This implies that the sacrifice of Christ was not enough to vindicated God.[41]

---

30 Ibid., 13.

31 See Herbert Douglass books, *Why Jesus Waits* (Washington, DC: Review and Herald, 1976; *The End: Unique Voice of Adventists About the Return of Jesus* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1979), 132-140; *A Fork in the Road: Questions on Doctrine—The Historic Adventist Divide of 1957* (Coldwater, IL: Remnant Publications, 2008), 108-111.

32 C. Mervyn Maxwell, "Ready for His Appearing", in *Perfection: The Impossible Possibility* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1975), 149.

33 Ibid.

34 Ibid., 151.

35 Ibid.

36 Ibid., 152.

37 Ibid., 159.

38 Ibid., 166.

39 Ibid., 171.

40 Ibid., 196.

41 This implication seems also to be present in the following statement by Clifford Goldstein: "Besides the cross, the Lord is using two factors to help clarify issues in the great controversy: the character development of His people, and the investigative judgment" ("The Full and Final Display", *Ministry*, October 1994, 43). This gives the impression that the cross is one

The theology of the perfection of the last generation was primarily addressed by two Adventist theologians, Edward Heppenstall and Hans K. LaRondelle. They both approached the question of perfection from a biblical perspective. Heppenstall defined sin as a state as well as acts contrary to God's will.[42] Biblical perfection consists in establishing a personal relationship with God; a total commitment to Him.[43] Therefore, biblical perfection is not sinless perfection, but it is a "spiritual maturity and stability that is possible in this life."[44] Sin has been dethroned, but it still remains. "God through the Spirit awakens and develops the desire for sinlessness, for freedom from sin in all its forms," but the full actualization of that desire will occur at the return of the Lord. He adds that in the Christian life "imperfection persists, not in the sense of committing willful sin, but in the sense of coming short of the ideal in Jesus Christ."[45] Consequently we will always need to ask for forgiveness. Since we are spiritually disabled by sin, "we will always live by the grace of God."[46] For Heppenstall, a last generation that is morally and spiritually different from previous generations was not theologically defensible.

Hans K. LaRondelle argued that in the OT the human awareness of sinfulness was addressed through divine forgiveness that broke the power of sin.[47] Therefore, there was not perfection independent of cultic atonement. Christian perfection "is not striving after ethical ideals or even the endeavor to imitate or copy Christ's life independent of Him, but it is the whole hearted, undivided belonging to Him and living with Him by His saving and sanctifying power."[48] In a sense, perfection is a present gift, but at the same time it is a

---

factor among others in the resolution of the cosmic conflict, and not the definitive event that makes possible everything else.

42 Edward Heppenstall, "'Let Us Go On to Perfection'", in *Perfection: The Impossible Possibility*, 63.

43 Ibid., 64.

44 Ibid., 67.

45 Ibid., 77.

46 Ibid., 82. Heppenstall's position is very similar to that of Jean R. Zurcher, *Christian Perfection: A Bible and Spirit of Prophecy Teaching* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1967). He argues that in the Bible perfection "seems to be fundamentally a matter of the quality of one's devotion to God, rather than an absolute possession. But as relative as it may be, God sets it up as the goal of a Christian life" (9). He adds that living without sinning is not possible, but that "triumph over sin is the final goal of our combat" (22). But that "victory is never more than partial. The Christian's victory lies in believing in Christ's victory and in appropriating the benefits of His triumph. For, in our present situation, 'the victory that overcometh the world,' is 'our faith' (1 John 5:4)" (24). However, he finds in Ellen G. White a call for the last generation to grow into the likeness of Christ. Those individuals who will live through the time of trouble "have reached character perfection and are guarded from all sin by the Lord's all-powerful grace" (59). That victory is not their achievement but the result of God's protection over them.

47 Hans K. LaRondelle, "The Biblical Idea of Perfection", in *Perfection: The Impossible Possibility*, 105, 108.

48 Ibid., 119-120.

promise that will be fulfilled at the second coming. When we are justified by faith, LaRondelle commented, we are transferred from the dominion of sin to the kingdom of grace and we are commanded not to allow sin to reign over us (Rom 6:12).[49] The Christian walk is a walk in constant "dependence on God's forgiving and keeping grace."[50] It is only on that basis that we can "attain victory over every sin and reach in this life the standard of Christian perfection of character."[51] Perfection is not only dependent on Christ's forgiving grace, but also in constant growth in holiness.

With respect to the last generation, LaRondelle did not say much. Based on Rev 14 he suggested that the last proclamation of the gospel will climax in a manifestation of primitive godliness through the reception of the Spirit. That means that "all Christians will practice the gift of saving and sanctifying grace as perfection in action, visible in all their social relationships so that God will be glorified and praised."[52]

The influence of Andreasen's theology did not end with the theological debate we just summarized. Some of the independent ministries within the church continue to promote perfection of character based on Christ as a model who overcame sin in a fallen human nature. These groups were not only influenced by Andreasen, but also by theologians who continued to promote some of his views. Colin and Russell Standish have argued that victory over sin is not self-centeredness, and that it has no merits for salvation. But they continue to maintain that good works serve "to vindicate the character of God against the false charge of Satan that God's law is unjust and impossible for fallen man to keep."[53] This "work of character perfection and sin cleansing will be complete before the close of probation."[54] Donald K. Short comments that "the spiritual maturity, or character perfection of the final generation, is inseparably joined to Christ taking the human nature of Adam after the

---

[49] Ibid., 122.

[50] Ibid., 130. LaRondelle's views on perfection influenced George R. Knight, who at the turn of the century wrote extensively on the subject; see, for instance, his book, *I Used to be Perfect: A Study of Sin and Salvation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2001), 72-82; and *Pharisee's Guide*, 149-166.

[51] Ibid., 134.

[52] Ibid., 136.

[53] Russell R. Standish and Colin D. Standish, *Adventism Vindicated* (Rapidan, VA: Hartland Publications, 1980), 123. It should be clarified that the Standish believe that "the sacrifice of Jesus removed from the universe all doubt concerning the character of God. At the cross, Satan's lies were laid bare for all to see. At the cross, the true rightful ownership of the world was determined. At the cross, the depth of the love of God was totally revealed to mankind" (Colin D. Standish and Russell R. Standish, *The Evangelical Dilemma* [Rapidan, VA: Hartland Publications, 1994], 141). It is not clear in what sense the last generation contributes to the vindication of God.

[54] Ibid., 138.

Fall."[55] The perfection of the last generation is, as in the case of Andreasen, connected to the Day of Atonement. The cleansing of the heavenly sanctuary, the blotting out of the record of our sins from the heavenly books, could not take place "unless first of all the sin itself is blotted out of the human heart."[56] The forgiving ministry of Christ should come to an end and a sealing should occur "from which there will never be a turning away. This is equivalent to the blotting out of sins, and is a preparation for the coming of Jesus."[57] Others will argue that the perfection of the last generation will make them "safe to save."[58]

Brief Evaluation of Andreasen's Theology of the Last Generation

Since Andreasen's theology has been quite influential in the church it is necessary to evaluate it in order to address its weaknesses and strengths.

1. Absent from the Writings of E. G. White: Although Andreasen heavily relied on Ellen G. White, he overlooked the fact that in her writings the vindication of God in the cosmic conflict is effected through Christ's life and sacrificial death on the cross.[59] Additional time was needed for those loyal to God to apprehend the full implications of the vindication of the character of God displayed on the cross.[60] In fact, after the cross "the angels did not even then understand all that was involved in the great controversy. The principles at stake were to be more fully revealed."[61]

---

55 Donald K. Short, *"Why the Delay": Integrity Explains Why Christ Has not Yet Returned* (Paris, OH: Glad Tidings Publishing, 1996), 37.

56 Robert J. Wieland, *The 1888 Message: An Introduction Revised and Enlarged* (Paris, OH: Glad Tidings, 1997), 159.

57 Ibid., 161. See also, Donald K. Short, *"Made Like… His Brethren"* (Paris, OH: Glad Tidings, 1991), 131-134.

58 For instance, Ron Spear, *Adventism in Crisis* (Eatonville, WA: Hope International, 1987), 1. Spear argues that the purpose for their victory over every sin is that God wants "to make the final demonstration of their perfect characters before the world" (*What is the Church?* [Eatonville, WA: Hope International, 1994], 70).

59 For instance, she wrote, "By His life and death, Christ proved that God's justice did not destroy His mercy, but that sin could be forgiven, and that the law is righteous, and can be perfectly obeyed. *Satan charges were refuted*, God had given man unmistakable evidence of his love" (Ellen G. White, *Desire of the Ages* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1940], 762; italics mine).

60 "But the time has now come when the rebellion is to be finally defeated and the history and character of Satan disclosed. In his last great effort to dethrone Christ, destroy His people, and take possession of the City of God, the archdeceiver has been fully unmasked. Those who have united with him see the total failure of his cause. Christ's followers and the loyal angels behold the full extent of his machinations against the government of God. He is the object of universal abhorrence" (Ellen G. White, *Great Controversy* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1950], 670).

61 White, *Desire of Ages*, 761.

According to E. G. White we are called to bring honor to God, but this should not be confused with our alleged contribution to the cosmic vindication of the character of God. She indicates that in the perfection of Christian character the honor of God and Christ is involved, meaning that if it does not take place God and Jesus would appear to be unable to accomplish what they promised to do in and through us. In that case believers would dishonor God by claiming to be what they are not.[62] White also associates the end-time vindication of the law of God with the perfection of believers.[63] But vindication in this case means that at the time when the world is rejecting the law of God, His people will obey it. At the close of the conflict "God will vindicate His law and deliver His people."[64]

The sanctifying work of the Spirit in the lives of believers does not have the purpose of contributing to the cosmic vindication of God. We vindicate God now, she says, when through His sustaining grace we praise Him, give thanks to Him, and rejoice in the midst of our trials and sufferings. Thus God's loving power is made visible to those who do not appreciate the love and compassion of God and He is glorified.[65] This presupposes that such vindication occurred

---

[62] "The Saviour came to glorify the Father by the demonstration of His love; so the Spirit was to glorify Christ by revealing His grace to the world. The very image of God is to be reproduced in humanity. The honor of God, the honor of Christ, is involved in the perfection of the character of His people" (White, *Desire of Ages*, 671).

[63] She wrote, "However weak and compassed with infirmity the people of God may be, those who turn from disloyalty to God in this wicked and perverse generation, and come back to their allegiance, *standing to vindicate the holy law of God*, making up the breach made by the man of sin under the direction of Satan, will be accounted the children of God, and through the righteousness of Christ will *stand perfect* before God. Truth will not always lie in the dust to be trampled underfoot of men. It will be magnified and made honorable; it will yet arise and shine forth in all its natural luster, and will stand fast forever and ever" (Ellen G. White, *Testimonies to Ministers* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1962], 40; italics mine). This vindication of the law of God is determined by the fact that Christ vindicated it in His own life: "Satan declared that it was impossible for the sons and daughters of Adam to keep the law of God . . . . Jesus humbled himself, clothing his divinity with humanity, in order that he might stand as the head and representative of the human family, and by both precept and example condemned sin in the flesh, and give the lie to Satan's charges" (Ellen G. White, "Sin Condemned in the Flesh", *Signs of the Times*, January 16, 1896). She explicitly stated that, "The life of Christ was a most perfect and thorough vindication of His Father's law, and His death attested its immutability" (Ellen G. White, *This Day With God*, 246; *cf.* Ellen G. White, "Christ and the Law", *Signs of the Times*, August 25, 1887).

[64] White, *Desire of Ages*, 763.

[65] Here is her statement, "Pray, pray earnestly and without ceasing, but do not forget to praise. It becomes every child of God to vindicate His character. You can magnify the Lord; you can show the power of sustaining grace. There are multitudes who do not appreciate the great love of God nor the divine compassion of Jesus" (Ellen G. White, *Testimonies to the Church*, vol. 5 [Mountain View, CA: Pacific Press, 1948], 317). To vindicate the character of God in our lives is to magnify Him by letting the power of His sustaining grace accomplish in our lives what He intended to do for us. This is totally dependent on the work of Jesus. We also find statements indicating that through our faithfulness to God the charges or accusations of Satan against us are answered (Ellen G. White, *Christ's Object Lessons* [Washington, D.C.: Review & Herald, 1941], 296; idem, *Patriarchs and Prophets*, 155). Notice that this is not to be

through Christ, and that believers are experiencing the results or benefits of that work. Whatever takes place in and through our lives is dependent on the previous vindication of God in the life and death Jesus.[66]

2. Based on a Misunderstanding of Christian Perfection: Andreasen's concept of perfection was extremely close to sinless perfection, weakening the Christians' need to depend constantly on the saving grace of Christ.[67] Character perfection is particularly emphasized by Ellen G. White in the context of the close of the great controversy. The following statement is probably the classical one on this subject: "When the character of Christ shall be perfectly reproduced in His people, then He will come to claim them as His own."[68] She also connects the cleansing of the heavenly sanctuary with the need of the remnant to grow in grace, cleansing their lives from sin. But, how is this to be accomplished? What kind of perfection is she describing for us?

The perfect reproduction of the character of Christ in our lives is only possible if two elements are present in the Christian experience, namely constant growth in sanctifying grace and a constant spirit of contrition and repentance.[69] The first element frees believers from a nominal religion that

---

the exclusive experience of the last generation but what God has always expected from His people (e.g., Abraham).

[66] This concept is important. What God is doing in us testifies to the fact that He is love. The richness of His grace, through His Son, is being manifested in us (Eph 2:4-7). We are "a spectacle to the whole universe, to angels as well as to men" (1 Cor 4:9). Concerning this Mrs. White says: "Every soul that develops a righteous character and withstands the power of the wicked one is a testimony to the falsehood of Satan's charges against divine government. Through the eternal ages the exaltation of the redeemed will be a testimony to God's love and mercy" (Ellen G. White, "Wonderful Love", *Bible Training School*, December 1, 1907). Their experience is now and will remain forever a manifestation of the love of God toward sinners. In their experience all will see the "work of God in man's recovery and uplifting through the grace of Christ" (Ibid.). That saving love was manifested on the cross of Jesus and is now operative in the life of those who follow Him. It is important to notice that this is the experience of all the redeemed ones and not just that of the last generation.

[67] Cf. Woodrow Whidden, "The Vindication of God and the Harvest Principle", *Ministry*, October 1994, 45; George Knight, *A Search for Identity*, 151.

[68] White, *Christ's Object Lessons*, 69.

[69] The following statement is extremely important, and since it reveals an amazing theological balance it should be used in interpreting her statements on Christian perfection: "As the penitent sinner, *contrite before God*, discerns Christ's atonement in his behalf, and *accepts this atonement* as his only hope in this life and the future life, *his sins are pardoned*. This is justification by faith. Every believing soul is to *conform his will entirely to God's will*, and *keep in a state of repentance and contrition*, exercising faith in the atoning merits of the Redeemer and *advancing* from strength to strength, from glory to glory" ("Ellen G. White Comments—Romans", in *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, vol. 6 [Washington, D.C.: Review & Herald, 1956], 1070; italics are mine). This statement is about the process of conversion, and the nature of the Christian life. The Christian experience begins with c*ontrition* as the result of finding in Christ the only means of atonement. This is followed by *acceptance* of what Christ has done for humans and the divine act of *forgiveness* through faith in Christ; the imputation of the righteousness of Christ to penitent, repentant sinners. Next is the *human response* to God's saving grace. First, they are *entirely to submit their wills* to the will of God. The second response

has very little impact on the daily life of the person. It motivates believers to have a daily walk with Jesus. The second element keeps them humble, and is a constant recognition of the fact that no matter how obedient they are, they will always have to rely by faith on his forgiving grace in order to find perfection in him. This awareness of our constant need of forgiveness excludes religious pride from the heart of the believer or a sense of spiritual superiority over others and eliminates the uncertainty of our salvation. There is not legalism in this portrait of the Christian life. This same spirit of repentance and contrition will characterize the people of God at the close of the cosmic conflict.[70] It is only through spiritual and moral growth and forgiveness that Christ's character can be perfectly ours.

3. Misconception of the Vindication of God: According to Andreasen, God's primary intention in the cosmic conflict is to clear His name from the charges of Satan. If that is true, then God is in fact revealing selfishness. It would appear that according to Andreasen's theology of the last generation the primary reason for God's decision to save fallen human beings was to *use* them to vindicate Himself. The fall stands as an almost necessary evil in the universe. But according to the Bible, God's decision to save us was a voluntary act of love and divine grace.

Nevertheless, we still have to deal with the fact that God was vindicated through the sacrifice of Christ God. Ellen G. White comments,

> The plan of redemption had a yet broader and deeper purpose than the salvation of man. It was not for this alone that Christ came to the earth; it was not merely that the inhabitants of this little world might regard the law of God as it should be regarded; but it was to vindicate the character of God before the universe. To this result of His great sacrifice—its influence upon the intelligences of other worlds, as well as upon man—the Saviour looked forward when just before His crucifixion He said: "Now is the judgment of this world: now shall the prince of this world be cast out. And I, if I be lifted up from the earth, will draw all unto Me." John 12:31, 32.[71]

---

is *to remain in a state of repentance* and contrition throughout the Christian life, exclusively relying by faith on the atoning work of Christ and not on what they can or cannot accomplish. The third response is *constant spiritual growth*, or *advancing* from strength to strength in the Christian life. She does emphasize the need for character development, but in doing that she does not weaken the primary and central importance of Christ's objective work for us. The Christian life begins with contrition and repentance, but that humble attitude is not left behind once we are justified by faith. The Christians' awareness of their sinfulness and their constant need for Jesus will accompany them throughout the Christian life and will manifest itself in a daily state of contrition and repentance. That reliance on Christ's forgiving grace is the exclusive source of their peace and of their assurance of salvation. See also, Ellen G. White, *Faith and Works* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1979), 85-86; *Gospel Workers* (Washington, D.C.: Review & Herald, 1915), 440.

[70] This is elaborated by Paul M. Evans, "An Analysis of M. L. Andreasen's View of God's Vindication in Relation to the Writings of Ellen White" (Research Paper, Andrews University, August 2002), 28-29.

[71] White, *Patriarchs and Prophets*, 68-69.

This statement makes clear that the universal impact of the plan of redemption consists in vindicating the character of God before the universe. But notice that this is described as a *result* of Christ's sacrifice. This is important in that it distinguishes between the sacrificial death of Christ in itself and the result of that sacrifice. The sacrifice was not an act of divine vindication, but it resulted in vindication. It was an act of self-sacrificing love for sinful creatures. How could it be said that the cross vindicated God before the universe and avoid at the theological pitfalls mentioned above? I would suggest that paradoxically what vindicated God was the fact that He was not seeking to vindicate Himself, but to save His creation. The fact that what God accomplished on the cross through Christ was totally and exclusively for the benefit of undeserving sinful human beings, and in no way for His personal benefit, resulted in His vindication before the universe. He was vindicated in His self-forgetfulness, in His self-sacrifice! He did it all for others. He was vindicated by being Himself.[72]

4. One-sided Emphasis on Jesus as a Model: The Bible does not even suggest that Christ is particularly a model for the perfection of the last generation. Jesus has always been considered a model for believers. What is difficult to comprehend is how the experience of the last generation will vindicate God while not acknowledging at the same time that the life of Jesus, the Model, vindicated God. Should not the perfect character of the Model have a more powerful effect on the vindication of God than the partial reproduction of his character in the life of the last generation? [73] Should not the fact that He never succumbed to temptation and sin make His witnessing more effective and persuasive than that of humans who had already sinned, and who after conversion are developing perfection of character? Those influenced by the theology of Andreasen still argue that the revelation of the character of God in Jesus needs to be supplemented by the perfection of character of the last generation in order to vindicate God.

5. Safety of Heaven is not Dependant on Human Perfection: Andreasen attempted to justify the need for Christian perfection arguing that God required it from humans in order to preserve the future safety of heaven. Their victory over sin here on earth will contribute to the prevention of any new rebellion in heaven.[74]

---

[72] This is clearly indicated in this comment from Ellen G. White: "Through Christ's redeeming work the government of God stands justified. The Omnipotent One is made known as the God of love. Satan's charges are refuted, and his character unveiled." (White, *Desire of Ages*, 26).

[73] See, Eric C. Webster, *Crosscurrents in Adventist Christology* (New York: Peter Lang, 1984), 422-428. We should clarify that in those pages Webster is evaluating the position of Herbert Douglass and not the theology of M. L. Andreasen. Nevertheless his comments are useful in the evaluation of the views of Andreasen.

[74] Ellen G. White provides for him only a partial support. She does recognize that "God grants men a probation in this world, that their principles may become firmly established in the right, thus precluding the possibility of sin in the future life, and so assuring the happiness and security of all" (Ellen G. White, "What Was Secured by the Death of Christ?", *Signs of the Times*, December 30, 1889). She is discussing the danger of taking to heaven individuals who have not surrender their all to the Lord. Doing that would mean that the sin problem

In direct opposition to the idea that perfection could prevent another fall into sin, Ellen G. White states,

> Angelic perfection failed in heaven. Human perfection failed in Eden, the paradise of bliss. All who wish for security in earth or heaven must look to the Lamb of God. The plan of salvation, making manifest the justice and love of God, provides an eternal safeguard against defection in unfallen worlds, as well as among those who shall be redeemed by the blood of the Lamb.[75]

Then, she immediately proceeds to establish that "the atonement will never need to be repeated; and there will be no danger of another rebellion in the universe of God."[76] What is it that could prevent a second rebellion? The sacrificial death of Christ:

> The angels ascribe honor and glory to Christ, for even they are not secure except by looking to the sufferings of the Son of God. It is through the efficacy of the cross that the angels of heaven are guarded from apostasy. Without the cross they would be no more secure against evil than were the angels before the fall of Satan.[77]

The development of a Christian character is very important for Ellen G. White, but when it comes to salvation and the safety of the redeemed universe, Christ is at the very center of her theological thinking.

Conclusion

The theology of the last generation as conceived by Andreasen opened the door for a strong emphasis on perfectionism within the Adventist church. The discussion on the topic of perfection continues among us but is not as influential as it used to be. It is not that Christian perfection is not important but that it is to be understood as constant growth in grace accompanied by a constant spirit of repentance in the life of the believer. Today the tendency we face is not toward perfectionism but toward antinomianism and indifference.

---

would have not been solved and that sin will spring back to life again. The following statement should be read at the light of our previous comments: "Man cannot be saved by his own works. Without Christ it is impossible for him to render perfect obedience to the law of God; and heaven can never be gained by an imperfect obedience; for this would place all heaven in jeopardy, and make possible a second rebellion" (ibid.). As already indicated, perfect obedience is the result of constant Christian growth in a state of repentance. Individuals who are not having that experience are not safe to save because sin is still ruling their lives. To save them would be tantamount to perpetuating the phenomenon of sin in the universe.

75 Ibid.

76 Ibid. After describing the redeeming work of Christ she adds, "Rebellion can never again arise. Sin can never again enter the universe. Through eternal ages all are secure from apostasy. By love's self-sacrifice, the inhabitants of earth and heaven are bound to their Creator in bonds of indissoluble union" (White, *Desire of the Ages*, 26).

77 White, "What Was Secured by the Death of Christ?".

We must work together to restore a proper balance between works and faith and their proper place in the Christian experience.

14

Mateo 19:16-29 y 19:30–20:16: Dos ejemplos de inclusión significativos

Miguel Ángel Roig
Facultad Adventista de Teología, Sagunto (España)
maroig49@yahoo.es

Introducción

Gonzalo Flor Serrano y Luís Alonso Schökel definen el término 'inclusión' como el «procedimiento literario que consiste en encerrar una unidad literaria entre dos palabras o frases iguales o equivalentes».[1] Al ser un recurso muy utilizado por los autores bíblicos y dada su indudable utilidad para delimitar las unidades literarias, tan necesarias para analizar con adecuación los textos bíblicos, su importancia en la realización de estudios exegéticos es bastante notable.

No se puede olvidar que la división de capítulos de la Biblia, hecha en el siglo XIII, ni la división en versículos que se hizo en el siglo XVI, ni muchísimo menos las divisiones litúrgicas tanto de textos originales como de las traducciones son algo definitivo, por lo que, en este sentido, la inclusión se convierte en un recurso literario muy valioso para establecer los límites de las perícopas bíblicas, para encuadrarlas en sus contextos y para hacer el estudio posterior de su contenido.[2]

La inclusión en Mateo

Existen bastantes trabajos de autores que realzan, entre otros aspectos, la importancia de la inclusión para establecer con precisión los límites de las perícopas en algunos libros del Nuevo Testamento,[3] entre los cuales ocupa

---

1 *Diccionario de la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2000), 62.

2 Cf. Max-Alain Chevallier, *L'exégèse du Nouveau Testament: Initiation à la méthode* (Ginebra: Labor et Fides, 1984), 23.

3 Véanse, por ejemplo, los trabajos de Edward Malatesta, «The Literary Structure of John 17», *Biblica* 52 (1971): 190-214; ídem, *The Epistles of Saint John: Greek text and English Translation Schematically arranged* (Roma: P.U.G., 1973); Ugo Vanni, *La struttura litteraria dell'Apocalisse* (Brescia: Morcelliana, 1980) y, sobre todo, Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Paris: Desclée de Brouwer, 1976).

un lugar destacado el evangelio de Mateo.[4] En esa línea cabe destacar los trabajos de J. C. Fenton,[5] C. Lohr[6] y sobre todo J. Radermakers[7] quienes se fijaron en este procedimiento literario utilizado por el autor y que es claramente observable tanto en pequeñas como en grandes secciones del evangelio.[8]

A modo de ejemplo se puede citar, entre otros muchos, Mateo 5:1-2 y Mateo 7:29-8:1-2 (Sermón de la Montaña) en donde se repiten las palabras *gentes* (ὄχλος), *montaña* (ὄρος) y *enseñar* (διδάσκω) o, dentro de ese mismo discurso, Mateo 5:17 y 7:12 en donde se repite la expresión *la ley y los profetas* (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται); Mateo 10:1 y 11:1 (Discurso de la Misión) en donde se repite la expresión *sus doce discípulos* (δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ); Mateo 27:11 y 27:14 en donde se repite la palabra *gobernador* (ἡγεμών), etcétera.

¿Cuál es el final del capítulo 19 de Mateo y el comienzo del 20?

La inmensa mayoría de las versiones griegas y de las traducciones finalizan el capítulo 19 de Mateo en el versículo 30 con la expresión πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι[9] («pero muchos primeros serán últimos, y últimos, primeros»). El versículo 30 cerraría, pues, la llamada perícopa del joven rico y, por lo tanto, el capítulo 19 del evangelio. Sin embargo, basados en el procedimiento literario de la inclusión, tan utilizado por Mateo, se cree que el versículo 30 no debe ser el final del capítulo 19 sino el comienzo del capítulo 20.

En efecto, la perícopa del joven rico comienza con la pregunta de éste a Jesús sobre qué cosas buenas debería hacer para obtener la vida eterna (ζωὴν αἰώνιον). Jesús capta muy bien la pregunta y, tanto la explicación que le da al propio joven como la complementaria que ofrece a sus discípulos, indican claramente en qué consiste el discipulado de Cristo y cómo se puede heredar la vida eterna. El concepto de la vida eterna aparece reflejado, a modo de inclusión,

---

4 Cf. Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo (Mt. 1-7),* V.I. (Salamanca: Sígueme, 1993), 40.

5 John C. Fenton, «Inclusio and Chiasmus in Matthew», *StEv* 1 (1959): 174-179; idem, *Saint Matthew* (London: Westminster Pelican, 1963).

6 Charles H. Lohr, «Oral Techniques in the Gospel of Matthew», *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961): 403-435.

7 Jean Radermakers, *Au fil de l'évangile selon Saint Matthieu*. V. 1-2 (Louvain: Héverlée, 1972); ídem, «Evangelio de Mateo», en *Introducción a la lectura de la Biblia. V.9. Los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, eds. E. Charpentier y A. Paul (Madrid: Cristiandad, 1983). Se recomienda especialmente el capítulo titulado «El modo de escribir de Mateo», pp. 163-179.

8 Para tener una idea de conjunto y ver los numerosos ejemplos de inclusión en el evangelio de Mateo, se remite al lector a los trabajos de J. Radermakers citados y mencionados en la nota anterior. Véase también Miguel Ángel Roig, *La estructura literaria del evangelio de San Mateo*. (Madrid: Universidad Complutense. Servicio de publicaciones, 2000), 133-241 en donde se tiene en cuenta, entre otros, el recurso de la inclusión para delimitar las secciones del evangelio de Mateo.

9 Las expresiones griegas citadas en este artículo están extraídas de la obra de Barbara Aland et al., eds., *The Greek New Testament,* 4ª red. ed. (Münster: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005).

tanto en la pregunta inicial del joven (Mt 19:16) como en la declaración final de Jesús (Mt 19:29). En consecuencia, se cree que la perícopa del joven rico en su versión mateana comienza en Mateo 19:16 y finaliza en Mateo 19:29.[10] La expresión inclusiva ζωὴν αἰώνιον (Mt 19:16-29) establecería de manera clara los límites naturales de la perícopa.

¿Qué ocurre entonces con la declaración de Mateo 19:30 Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι? Según se entiende, este versículo habría que incluirlo, por el mismo procedimiento seguido en la perícopa anterior, en el comienzo del capítulo 20, es decir, con la llamada perícopa de los obreros de la viña. Esta sección ha sido tradicionalmente enmarcada entre Mateo 20:1 y 20:16. Con relación al final de la misma se está plenamente de acuerdo pero no con el principio. Teniendo en cuenta el procedimiento literario de la inclusión, tan querido y utilizado por el autor del primer evangelio, la parábola de los obreros de la viña, empezaría con la expresión Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι (Mt 19:30) y concluiría con la expresión Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι (Mt. 20:16). El contenido de la parábola, enmarcada entre estas dos expresiones inclusivas, explicaría perfectamente el significado y el alcance de las mismas.

Cabe destacar también que el orden de estas dos expresiones, no siempre reflejado en las traducciones, es inverso. En Mateo 19:30 la secuencia es πρῶτοι/ ἔσχατοι → ἔσχατοι / πρῶτοι, mientras que en Mateo 20:16 la secuencia es ἔσχατοι / πρῶτοι → πρῶτοι / ἔσχατοι. Se piensa que este doble quiasmo no es casual[11] y muestra la auténtica intencionalidad del autor tanto para señalar los límites de la parábola como para explicar el contenido de la misma.

Por último, se quiere señalar el hecho de que la expresión «porque muchos serán llamados, más pocos los escogidos», que aparece en algunas ediciones de la versión Reina Valera al final de Mateo 20:16, no se encuentra en la mayoría de manuscritos griegos de especial relevancia, lo cual reafirma que la frase inclusiva (οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι) cierra la parábola de los obreros de la viña.

Conclusión

Teniendo en cuenta que la inclusión es un recurso literario muy utilizado en la literatura bíblica y especialmente en el evangelio de Mateo, y considerando que tanto la perícopa del joven rico (Mt 19:16-29) como la parábola de los obreros de la viña (Mt 19:30-20:16) se entienden y se explican mejor a la luz de las expresiones inclusivas que las encuadran, se concluye diciendo que la

[10] Resulta interesante constatar que la perícopa del joven rico en la versión lucana (Lc 18:18-30) no contiene, al final de la misma, la expresión griega πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.

[11] Cf. L. K. Loimaranta, «Matteus 19, 30–20, 16. Kiastinen Tekstianalyysi», *TAiK* 97 (1997): 113-120. Loimaranta ve incluso, una estructura concéntrica en este pasaje (pp. 116-117), lo cual justificaría todavía más que los límites de esta perícopa son Mateo 19:30 y 20:16.

división tradicional de los capítulos 19 y 20 del evangelio de Mateo no es del todo adecuada. En consonancia con lo expuesto, Mateo 19 debería finalizar en el versículo 29 y no en el 30 y Mateo 20 no debería comenzar en el versículo 1 sino en el último versículo del capítulo anterior.

15

Spirituality and/of a theologian-teacher in postmodernism

Zoltán Szalos-Farkas
Adventist Theological Institute, Romania
z.szalos.farkas@gmail.com

Introduction

To enquire into the relationship between theology and spirituality and how a proper understanding of their relationship affects one's teaching, is the task at hand in this paper for the current *Festschrift*.[1] It is assumed here that teaching these two disciplines within tertiary educational contexts presupposes an accurate identification of the complex features of both theology and spirituality in their mutual relationship. Therefore, the purpose of this study is also to discuss how theological knowledge acquirement on the part of the theologian-teacher affects him or her both epistemologically and ontologically, and how such a personal impact links up with spirituality as an academic discipline to be taught and with spirituality as religious experience to be lived out.

The discussion will need to refer also to the question of whether religious experience can be justified in the face of the scientific demands of careful theological research. All would agree that scholarship based on research is a must that has to underpin one's teaching in university settings. But, is research compatible with spirituality at all? Such question is not out of place if one keeps in mind that postmodernism has favoured the appearance and proliferation of a plethora of different types of spirituality[2] that are grounded in a vague idea of the sacred that is psychologically grasped without any need for scientifically grounded theological research. However, postmodernism comes to the aid of one who is willing to grasp the relationship between Christian theology and Christian spirituality before presenting it in the classroom.

---

[1] The relationship between spirituality, theology and ethics is discussed more extensively in Zoltán Szalos-Farkas, *A Search for God: Understanding Apocalyptic Spirituality* (București: Editura Universitară, 2010), 18-58. Most of the material in the current chapter has been based on my Ibid.

[2] For a study of the different spiritual trends that have mushroomed in postmoderism in the form of a rigorous regime of exercise, transcendental meditation and organic diet of the occult, of certain eastern religions, New Age, woodoo and witchcraft, yoga, T'ai Chi, see Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality* (New York: Paulist Press, 1997), 5-13.

My working hypothesis is, therefore, that postmodernism's *relativism* is beneficial to a proper understanding of what spirituality is in its relation to theology. One of the benefits of such relativism might be seen in what postmodernism stands for. What it stands for brings an awareness of how difficult it is to give an all-encompassing definition of reality, with its entities and concepts, including the concept of "spirituality". First of all, postmodernism reminds us that explanations, definitions, and acts are context-bound.[3] This means, for instance, that the acts of knowing, becoming and being are best understood relative to a context within which they acquire their meaning.

Postmodernism's relativism has a second potential benefit. And this comes to the fore in the wide consensus among scholars that postmodernism has created an intellectual climate within which it is easier now to formulate a definition of spirituality. One of the eye-opening aspects of postmodernism deserves mention since it can aid at least in identifying an acceptable point of departure for the task. Postmodernism has deconstructed the "Enlightenment idea of the human self" as possessing preeminently and "essentially rational and autonomous qualities".[4] Human identity is increasingly understood now as being relational rather than "self-grounding, self-present", self-sufficient or self-enclosed. What this further means is that the "self is not isolated or disengaged from" the social. To be more explicit, "the self exists in a complex and mobile network of relationships". And therefore the idea of a "complete or completed self" cannot be unequivocally sustained.[5] So, we are constantly reminded that our Self is essentially a relational entity. The Self of a theologian, who happens to be also a seminary teacher, is not an exception.

Epistemic Involvement of the Self In Theological Knowledge Formation

To investigate how the human Self is involved and thus linked up with theological knowledge formation is the goal in this and the next section.

The Structure of Human Knowledge[6]

There are three distinct components in the structure of all human knowledge: Subject, Object and Knowledge itself. The paradigm consists, then, of the Knower, the Known and Knowledge. The following graph displays this tripartite structure of human knowledge in general.

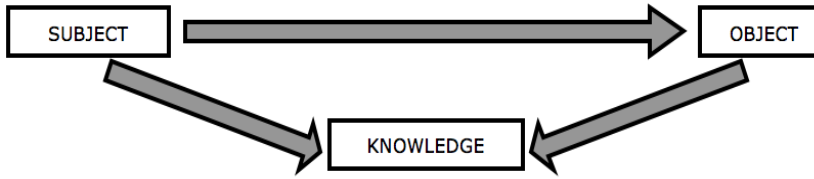
---

[3] Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God* (London: Darton, Longman and Todd, 1998), 9.

[4] Ibid., 9.

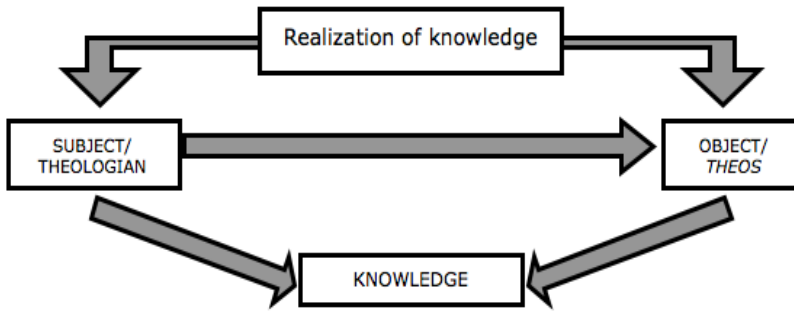
[5] All the citations are from ibid., 13.

[6] In researching and writing this paper I am indebted to Fernando L. Canale's research presented in his book entitled, *Understanding Revelation-Inspiration In a Postmodern World* (Berrien Springs, MI: Andrews Universtiy Lithotech, 2001), especially 77-95.



Theological Knowledge-Acquirement

Even a cursory look at the above paradigm structure of human knowledge formation allows one to conclude that the structure of theological knowledge is not different. It displays the same tripartite paradigm:



The Subject is the enquiring Self, the theologian. In doing theology, he relates to the Object, the enquired Self, that is, God, via the Text. Enquiry is done by way of research, which implies also interpretation of data. Research is, then, an intellectual activity directed towards the Object to be known from the Text. The "Text" is a term that denotes the Old and New Testament Scripture. As lecturers we ask: are such research and the resulting knowledge scientific?

Theological Research as Science

The purpose here is to probe into the above question and thus to create a framework for the discussion of how the constitution of theological knowledge involves the human Self of the cognitive Subject while doing research. This further serves us in our study of both the outcomes of the cognitive human Self's involvement in a scientifically sustainable research and the cognition of God it engenders. What are the criteria, then, for a scientifically sustainable research and of the knowledge thus achieved? Is, in effect, our teaching of the "science of God" (*theou* plus *logia*) scientific? To answer these questions, we need to consider the following three criteria of scientific claims of the "study of God" (*theology*).

Ultimate presupposition

The first criterion to assess the scientific sustainability of theological knowledge (formation) is its ultimate presupposition. We concur with Norman Gulley that "All major schools of scientific and philosophical thought are based on presuppositions".[7] Arguably, faith in the intelligibility of the Object of whatever research is a *sine qua non* of all reliable knowledge acquirement. Applied to theological research, faith in God's intelligibility is the ultimate presupposition with which one must operate if the achievement of a theological knowledge of God is expected. Or, worded differently, faith is the ultimate presupposition of theological knowledge.

This leads us to the second criterion for a cognitive activity to be considered scientifically well established, namely:

Ultimate Presupposition Must Be Engendered by the Object

This means that the ultimate presupposition of theological knowledge must be brought about by the Object to be known rather than by the Reason of the human cognitive Subject. It is only in this way that objectivity in research is sustained. But the Object of theological knowledge is not immediately accessible in the sensory or natural sphere of reality. Such "inaccessibility" is, however, overcome by God's Self-revelation inscripturated within the Text of Scripture. This further means that it is God, through his Self-revelation in Scripture, who creates ultimate presupposition, according to Romans 10:17: "So then faith comes by hearing, and hearing by the word of God". The first and second criteria are an integral part of one's research method, and, hence, are foundational to the third criterion of scientific claim:

An Adequate Methodology

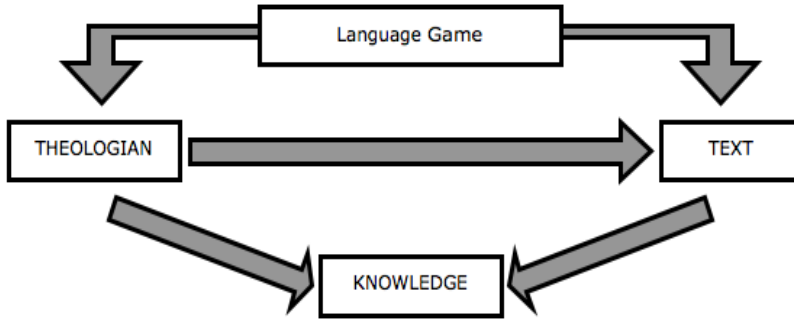
It could reasonably be argued that a procedure is scientific if an adequate method has been used in the process of knowledge formation. The criterion to judge methodological adequacy is the very nature and specificity of a particular realm of investigation. Ludwig Wittgenstein's concept of language game has contributed to a clearer understanding of the relationship between knowledge and the use of words.[8] His philosophy of language testifies to the fact that Wittgenstein has realised that the rules of a certain language game are only applicable within the frame of a particular contextual field that the rules themselves define. How Wittgenstein's concept of language games aids us in our critical assessment of scientific claims of theological knowledge will be scrutinised below.

---

[7] Norman R. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena* (Berrien Springs, MI: Andrews Univesity Press, 2003), 170.

[8] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 1e-181e.

In the very process of research, the cognitive human Self, the theologian, is confronted with different categories of utterance found in the Text.



It is crucial to know that the meaning of all categories of utterance depends on certain rules that operate the language game to which such utterances belong. This language game I call: *Theology*. One may cogently argue that theology is a discourse, a language, whose rules are set. To substantiate its claims of being a science, theology must comply with the general requisites of science, that is, internal consistency, coherency and experimental verification. These are only achieved if the rules of the game are strictly followed by the players. I submit that not only the theologian but God, too, is to be considered a player in the game. The foregoing only makes sense if one critically weighs the conclusions arrived at by a close scrutiny of the rules of the game that are set. To achieve this, we now turn to different categories of utterance:

Denotative utterances

To exemplify such an utterance, I have chosen the statement, "God is love" (1 John 4:8,16). The person who writes down the statement is the Apostle John, on behalf of God. Therefore, we call God the Sender. The utterance comes via the Text, God's Self-revelation in Scripture. John's contemporary readership is the immediate Addressee, while the theologian today is the remote Addressee. The Referent is the one about whom the Sender has issued a statement. The Referent himself is handled in a way unique to denotative utterances, as someone that demands to be correctly identified and expressed by the statement that refers to him.[9]

So, God is both the Sender and the Referent of this denotative utterance. However, one could mention other denotatives in which the Sender and the

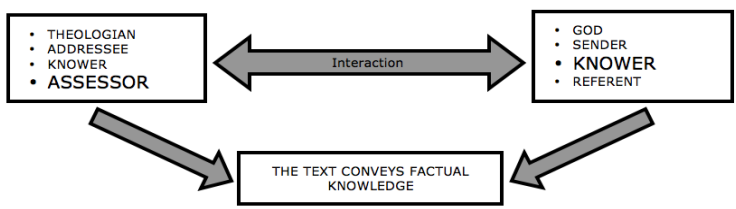
[9] In researching the different types of utterances, I have drawn on Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition* (published in French in Paris: Minuit, 1979; English translation was published in Manchester: Manchester University Press, 1984). The first five chapters of the main body of work are reproduced on: http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/lyotard.htm; Web visited on September 17, 2010.

Referent do not coincide. For example, "The Lord is risen" (Luke 24:34). Eyewitnesses of the resurrection make this denotative utterance. Here Jesus Christ is the Referent, while the Sender is an eyewitness. The historical Addressees are the Apostles, while the theologian becomes the remote Addressee via the Text. However, as part of the Text, the written utterance has God as Sender.

What is known by the Sender is stated as "fact". Such fact reaches the Recipient through the Text. The word "fact" denotes a concept, the meaning of which should not be determined from outside the language game. This means that only through an inside knowledge of the context in which a statement is made can we fully understand it. Or, to get that knowledge of the context, one has to be within the game as a player who plays by the rules of the game.

Thus, *rule number one* assigns God the play role of the Knower of facts that are to be taken seriously by the other player in the game in order that cognitive communication may be achieved. This other player in the game is the theologian. He is a researcher and teacher, too, seeking reliable theological knowledge of the facts that are stated by the Sender in denotative utterances. Such facts may be beyond the theologian's immediate spatio-temporal reach, yet they are facts to be interpreted within the conceptual framework of a historical-spatial understanding of God. God, however, is beyond our conceptual formulations, yet what he has stated has reached us via the Text, containing words that convey facts about the Referent.

Rule number two holds that denotative utterances assign the Addressee the role of theological Assessor of the "factuality" of what has been stated. To assess the factuality of God as Love, presupposes a specific understanding of the relationship between the Assessor and the Assessed. But because the Assessor's access to the Assessed is mediated through the Text, the Assessor's way of handling the Text reflects his ultimate presupposition as part and parcel of his methodology. This further means that denotative utterances place the theologian in the position of an Assessor-Addressee whose theological system and teaching can display solid internal consistency and coherency, yet it might not meet the condition of being scientific because it is divorced from experimental verification. What this means, will be dealt with later on in this chapter. Until then, it might be useful to look at the following figure representing the rules number one and two of the theological language game:



Performative utterance

Denotative utterances are not the only category of statements in the Text to be researched by the theologian in order to achieve theological knowledge. There are other three categories of statement that need our analytical attention. These are performative, prescriptive and prospective utterances.

The distinctiveness of a performative utterance can hardly go unnoticed. Let us consider the following example: "Your son is alive" (John 4:50). This utterance is radically different from the above-analysed denotative statement. This is because in a performative utterance, its effect on the Referent coincides with its enunciation.[10] This is to say that the Referent (the son of the royal officer) is alive because he has been declared to be alive by the Sender (Jesus). The very enunciation of the utterance performed the healing of the Referent. That this is so is not subject to discussion or verification on the part of the Addressee (the father). Unlike the Addressee of the denotative utterance, the role of Assessor is not assigned to anyone by the performative utterance. Neither the immediate Addressee (the royal offices) nor the remote Addressee (the theologian) is expected to assess the factuality of the new situation created by the enunciation of the utterance.

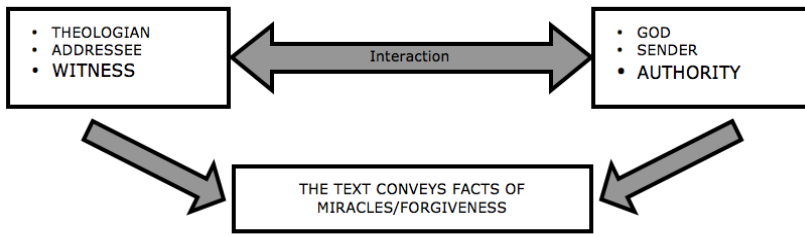
Why is this so? The answer is found in *rule number three* that governs the language game. That is, the very enunciation of the performative utterance testifies to an *a priori* investiture of the Sender with the authority to make such a statement. So, the new situation created by the performative utterance is self-evident on account of the fact that the Sender holds an *a priori* position of authority. The Sender is the Christ of God. He is invested with the authority to make this kind of statement. And as such, he can directly affect both the Referent, (the son of the royal officer) and the immediate Addressee (the father of dying son). Neither of these is to play the role of Assessor, because the new situation is a fact (miracle, forgiveness [Matt 9:2]) that affects both of them. Such a fact (miracles, forgiveness) that is grounded in the *a priori*, self-evident authority of the Sender is itself also self-evident; and, as such, is beyond discussion and verification.[11]

And here, in the self-evident fact of performative utterance, lies the ground for *rule number four*. This stems from the assignment that the utterance itself gives to both the immediate Addressee (the royal officer) and the remote Addressee (the theologian). They are affected by the performative utterance in the same manner. Such utterance assigns the Addressees the role of Witness to the authority of the Sender. Thus, the theologian's witnessing to the Sender's authority becomes evident from whether or not he acknowledges the sole

[10] See other performative utterances in Matt 9:2; Luke 7:48, "your sins are forgiven"; Luke 5:13, "I am willing; be cleansed".

[11] Lyotard has substantiated the self-evident nature of performative utterances by saying that a Rector of a university opens the academic year by the very enunciation whereby he declares the University open (see Lyotard, *The Postmodern Condition*).

authority of the Text containing accounts of miracle working and sin pardoning. In the final analysis, then, rule number four boils down to the question of ultimate hermeneutical presupposition with regard to the authority of the Text within which performative utterances are found. Such presupposition governs the whole process of theological knowledge-acquirement and, as such, determines whether or not the theologian "plays" by the rules specific to the language game.

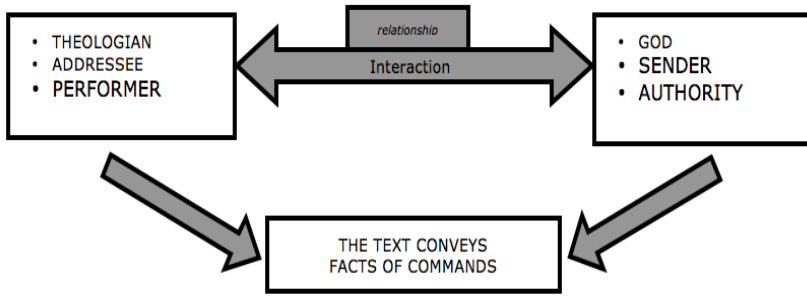


Prescriptive utterance

To substantiate our case for scientific claims of theological knowledge and how this is linked up with the question regarding the shaping of the Self of the cognitive Subject, we need to analyse two more types of statement.

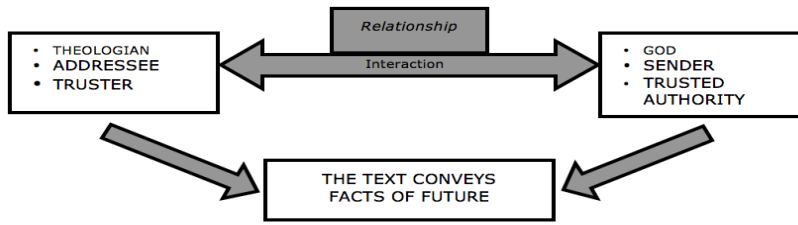
Let us consider the utterance, "Go and sin no more" (John 8:11). This is a prescriptive utterance, quite different from both denotative and performative statements. It can have several variations, in the form of an order, command, instruction, recommendation, request or even plea.

In a prescriptive utterance, the Sender is clearly placed in a position of authority. This means that the Sender expects the Addressee to perform the action referred to. Interestingly enough, prescriptive utterances place the Addressee and Referent in the same position. So, the pragmatics of prescription entails concomitant changes in the posts of Addressee and Referent. Therefore, we are faced here with the Referent-Addressee (the adulteress in John 8:11), whom the role of Performer is assigned by the Sender through the utterance. Again, the theologian is the remote Referent-Addressee of such an utterance, which assigns him, too, the role of Performer. Thus, he cannot avoid the relational aspect that is implied in a prescriptive utterance. The Sender claims authority over the Performer. This can be recognised or repudiated. Performance, then, depends on the Sender-Performer relationship. And this is *rule number five*.



Prospective utterance

Besides prescriptive utterances, we must survey the type of statement that is prospective in nature. As an example of prospective utterance, we may refer to John 14:3, "I will come back again". This places the Sender in a position of trust. He expects the Addressee to act in accordance to the promise that is contained in the utterance whose reliability is grounded in the trustworthiness of the Sender. Unlike the case with prescriptives, here the Sender and Referent are placed in interchangeable posts. The factuality of the "fact" alluded to by the prospective statement eludes both the immediate Addressees (Jesus' disciples) and the remote Addressee (the theologian). So, the theologian is not expected to assess factuality when it comes to prospective utterances.



Rather, he is assigned the task of Trust-er. He is the one to exercises trust. As is the case with prescriptive utterances, we are faced, again, with the relational aspect. This is to say that the efficiency of cognitive communication is a function of the trust relationship between the Trusted and the Trust-er. And it is precisely the relationship implied in, and presupposed by, both prescriptive and prospective utterances that *rule number six* gives the whole theological language game its specificity. That is, in theological research one cannot construe the structure of knowledge in terms of an epistemological dualism, Subject *versus* Object, with the theologian positivistically and clinically isolating himself from the Object in order to secure objectivity in research. The internal rules of the game do not allow such isolation and dualism.

Four short conclusions are now due. First, all of the types of utterance analysed so far have something in common. And this is relativity, which is *rule number seven* of theological language game. This means that the role of Addressee, which is assigned to the theologian, is a role whose constitution is relative to a Sender, hence: relativity. Cognition, then, takes place within the game, as a result of the players' communicational interaction governed by the rules of theological discourse.

Second, in the formation of theological knowledge the human Self of the cognitive Subject cannot be seen apart from the divine Self of the cognitive Object. The rules of the game do not permit any understanding of the human Self as being self-enclosed, self-grounding or self-sufficient. Divine Self and human Self are featured in the structure of theological knowledge acquirement as two distinct Selves in interactive relationship.

Third, Jean-François Lyotard is absolutely right in saying "that if there are no rules, there is no game, that even an infinitesimal modification of one rule alters the nature of the game".[12] So, it will be another game, another discourse with its own methodological specificity dictated by the rules of its own game.

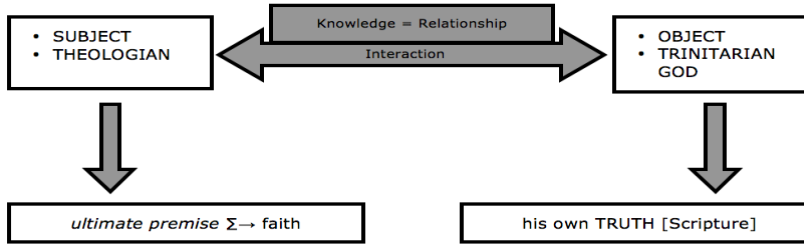
Fourth, within a particular field of enquiry words and utterances "require and imply knowledge, while knowledge requires and implies words"[13] and utterances. Meaning is altogether lost if the rules of a certain language game are forced into another discourse. Theology has its own rules. Therefore its methodology must be extracted from within its own language game; the superimposition of the rules of another discourse would render theology absolutely meaningless due to inadequate method.

Ontic Outcome of the Involvement In Theological Knowledge Acquirement

Is the epistemic involvement of the Self in theological research only intellectual? Or, is theological knowledge experimentally (existentially) verifiable? To answer these questions we need to consider again how the constitution of theological knowledge involves the human Self of the cognitive Subject while doing theology. To this end, let us investigate the process of human cognition formation as illustrated by our epistemological paradigm below, showing the contributions of the human Subject and divine Object to the realisation of theological knowledge:

[12] Lyotard, *The Postmodern Condition*.

[13] Canale, *Understanding Revelation-Inspiration*, 78.



Knowledge of the truth of God has been taken here to mean the theological knowledge whose content is the Trinitarian God. As has been pointed out above, such knowledge comes about by the interaction between the Knower and the Known. Interaction does not exclude research and interpretation of data. These are intellectual-cognitive activities of careful theological reflection, whose impact on the human Self of the theologian must be judged from the perspective of a relational view of knowledge.

In the process of acquiring theological knowledge of God, the human attempt to grasp God by intellectual-rational reflection, without the basic presupposition of faith, tends to place the human Knower in a dominant position over the divine Object to be Known by research. Thus, what takes place is not other than the divorce of theology from experience. Alister McGrath, who quotes a statement from a trained theologian, has given a practical illustration of the divorce of theology from experience within the context of the personal life of the cognitive Subject:

> I am a theologian – I spend my life reading, teaching, thinking, writing about God. But I must be honest – *I have never experienced God,* not really. I am embarrassed by piety; I am ill at ease with those who thrive on God-talk; I have no awareness of what one might mean by the "presence of God" (emphasis in the text).[14]

It is obvious from the statement above that the cognitive Subject, the trained theologian, is an expert in "theology" as "the science of God". Being an expert might be a form of cognitive mastery of the divine Object by the human Subject. If this is conceded, then the above statement warrants yet another conclusion. Namely, that the cognitive mastery of God on the part of the trained theologian does not necessarily imply any experimental verification of his theological knowledge. Or, scientific claims require such verification, besides internal consistency and coherency of one's theological system.

In the final analysis, cognitive mastery is a matter of theological method and also a matter of conclusions arrived at by the use of such a method. Consequently, the means of cognitive mastery would appear to be equally

[14] Alister E. McGrath, *Christian Spirituality: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 5.

Human Reason and the very process of knowing by Reason. Here Reason features as the ultimate presupposition and method of theological knowledge, which is a reversal of Augustine's and Anselm's maxim, *credo ut intelligam* ("I believe in order to understand"), to become *intelligo ut credam* ("I understand in order to believe"). Such a reversal is methodological in nature, and does not necessarily result in religious experience.[15] On the contrary, it may be seen as being responsible for the divorce between theology and experimentation. Such experimentation, being religious in nature, is considered unscientific by positivistic standards. However, the scientific value of experience must be re-evaluated in the light of our conclusions regarding the rules of the theological language game, as follows:

Experimentation as Integration of Theology with Spirituality

Philip Sheldrake has a point in saying that to grasp God, as Trinity in exclusively rational terms, tends to turn theology into idolatry, in that God is "beyond our language or our definitions".[16] So, it is very important that what we teach theologically about God should correspond with what God says, in a revelatory manner, about himself within the Text. But our theology, in order to grasp the meaning of God's Self-revelation presupposes –beyond and besides adequate biblical and theological hermeneutic– the human self-surrender and self-disposition towards the divine initiative of Self-disclosure in Scripture. Human self-disposition, in turn, originates from our responsive nature rooted in our free will. Responsiveness once materialised is best understood as religious experience. Or, religious experience is the very subject matter of spirituality. Here is why it is valid to say that theology needs spirituality as its authentication in the face of the danger of idolatry.

How this mutuality between theology and spirituality works needs further consideration. To avoid idolatry in the process of acquiring theological knowledge, the Knower (the theologian or lay person) needs to approach the Object of theological reflection recognising that God is himself another cognitive Subject. The divine Subject to be known, immanently subsists in a complex inter-relationship of three distinct Persons. This is the Christian doctrine of the Trinity according to which "God can only be understood as 'persons-in-communion'".[17] Such a relational understanding of God has far-reaching implications for the entire life of the human being. And this is so because the Trinitarian God is also capable of relationship with his Creation.

As soon as this is recognised, the human Knower may act upon it by an existential decision. And this is going to be an existential decision on the part

---

[15] It has now become a truism that 'Methodology determines one's theology', see Norman L. Geisler, «Methodological Unorthodoxy», *Journal of the Evangelical Theological Society*, 26/1 (1983): 87-94, cited in Gulley, *Systematic Theology*, 171.

[16] Sheldrake, *Spirituality and Theology*, 82.

[17] Ibid., 79.

of the human cognitive Subject because in and through it God is allowed to be the Subject to govern not only the process of knowing (theology) but also the process of becoming (spirituality). Thus, knowing and becoming are integrated in a coherent fashion within the framework of the human Knower's being (Self). Further explained, in this way the very process of acquiring a knowledge of God as Trinity turns out to be that which acts salvifically upon the human Self, engendering Christian spirituality as religious experience. It is obvious then, that Christian theology, as an intellectual and cognitive enterprise, turns into Christian spirituality as the lived experience of one's knowledge of God as Trinity. And it is also apparent that the transition from Christian theology to Christian spirituality may occur while acquiring theological knowledge through a study of the Trinitarian God that complies with all the rules of the theological language game.

In consequence, intellectual reflection on the biblical doctrine of God engenders two coherently intertwined fields of knowledge. One is conceptual. And it is best referred to as academic disciplines to be taught in tertiary educational contexts. Our schools of theology have in their curricula modules of Systematic Theology, Biblical Theology, Christian Ethics, etc. All of these academic disciplines are taught with a view to conveying knowledge *about* God. And as such, they are informative.

The other field of knowledge is experiential, and it is generally referred to as Christian spirituality. From this follows that spirituality is a corollary of the conceptual, but it goes beyond it. That is, Christian spirituality is grounded in the knowledge *of* God. And it is precisely because such knowledge is knowledge *of* God, rather than being just knowledge *about* God, it acts upon the human Self in a spiritually formative manner.

Spirituality, then, is not other than the lived experience of one's theological knowledge of God. Such knowledge is relational in that the theologian, while working with the concept of God to build his theological system, he himself is worked upon by the personal reality behind the biblical-theological concept of God. This integration of *concept* and *reality* is, indeed, the crux of the matter of scientific claims. Only if concept and reality are integrated can one expect the integration of the *informative* with the *formative*, of *theology* with *spirituality* to take place equally in doing and teaching theology, but most importantly in being a theologian-teacher in postmodernism within higher educational institutions.

Conclusions

Postmodernism's relativism has served this research in highlighting the foundational importance of *context* and of the *relational understanding of the human Self* (rooted in the divine Selfhood of the Trinity to be understood relationally). Both of these emphases have here been interpreted from the perspective of the epistemic involvement and ontic outcome of theological knowledge acquirement. The conclusion it engendered is that in doing

theology the enquiring Self, the theologian, is engaged in a well-established theological language game. His partner in the game is the enquired Self, that is, the Trinitarian God of biblical Text. To "play" according to the rules of the theological language game is to do a scientifically sustainable research within the contextual frame set up by these rules.

Such research results in both the human Knower's realization of what theology does to him or her and of what it can do to others (e.g., to his or her students). Of course, what theology does to us needs specialist articulation. Once articulated in a coherent and consistent manner, what emerges may lay claim to being scientific on account of the fact that it describes the experimental validation of theological knowledge. Such description is precisely Christian spirituality as an academic discipline in its own right. Thus, scientifically cogent research precedes one's teaching of both theology and spirituality.

But, what emerges from doing theology is not just Christian spirituality as an academic discipline. It is also Christian spirituality as the result of the cognitive interaction between the human Subject and the Trinitarian God. Stated differently, what emerges is the outworking of theological knowledge within the personal and communal life of the theologian. This we call spirituality as faith experience. Spirituality, therefore, is precisely the experimental verification of that knowledge of the Trinitarian God, which is engendered equally by *research* and *search for* God on the part of the scholar-teacher. Thus, it is valid to conclude that the integration of theological research with search for God results in one's spirituality.

It is also valid to say that the integration of theology with spirituality occurs within the Self of the human enquirer, the trained theologian-teacher. This integration further substantiates the conclusion that spirituality has to be preceded by scientifically sustainable theological research rather than by subjectively motivated intuition. Furthermore, the scientific value of experience (spirituality) resides in its being the ultimate argument to validate the scientific claims of theological knowledge, grounded in methodologically adequate research.

Finally, our investigation has led to the conviction that it is precisely the methodologically adequate research, whose Object is the Trinitarian God of Scripture, that gives both Christian theology and Christian spirituality their unique relationship of causal and integrative reciprocity.

16

Reyes y recuerdos: La arqueología de un gran rey de Jerusalén

Efraín Velázquez II
Universidad Adventista de las Antillas, Mayagüez, Puerto Rico
velazquezef@interamerica.org

Los humanos se han esforzado a lo largo de los siglos por dejar su legado a generaciones futuras. Muchos, lo han intentado hacer por medio de estructuras arquitectónicas que aspiraban a desafiar las inclemencias del tiempo. Algunos han construido templos, palacios y tumbas que tenían como propósito durar por las edades. El deseo de inmortalidad, que parece estar escrito en cada corazón humano, ha sido expresado en ladrillo, piedra y metales preciosos. Los hallazgos documentados en el campo de la arqueología han podido recobrar muchos de esos impresionantes, y, a la vez, patéticos intentos de perpetuarse de nobles reyes, tiranos ególatras o astutos políticos. El Antiguo Cercano Oriente (ACO) está salpicado con las ruinas de obras colosales que recuerdan a monarcas de la antigüedad. La disciplina de la arqueología le da la oportunidad a esas piedras de relatar las historias de aquellos que deseaban que sus voces se escucharan siglos después de ellos haber perecido.

¿Qué reyes lograron marcar de forma definitiva su época? ¿Quiénes pudieron trascender el tiempo con sus obras monumentales? Entre todos los lugares del mundo, en la región del Levante que une Occidente con Oriente hay una ciudad donde cientos de monarcas han luchado por ser recordados para siempre. La ciudad de Jerusalén ha sido el lugar predilecto de muchos para dejar su sello en la historia. Por otro lado, la mayoría de esos reyes han sucumbido en el olvido, su legado en piedra ha sido escaso o ninguno. Sin embargo, hubo alguien quien fue llamado rey en esa región, que marcó la historia de forma definitiva. Él parece haber logrado la aspiración de tener un espacio prominente en las páginas de los cronistas. De todos los reyes que gobernaron esa zona, el que logró ser recordado con mayor éxito, vivió hace poco más de dos mil años atrás.

Los primeros reyes de Jerusalén

Jerusalén ha logrado su sitial en la historia por varias razones, pero una de las principales es su localización geográfica. La zona montañosa de Judea queda entre las rutas principales que unen los continentes de África, Asia y Europa.

La *Vía Horus* pasa al oeste de los Montes de Judea, cordillera montañosa paralela a la costa del Mar Mediterráneo. Esa ruta viene subiendo desde Egipto hasta llegar a Anatolia. Al otro lado del río Jordán está el *Camino Real,* que era la arteria principal usada por las caravanas que traían mercancía desde el lejano Oriente. La ciudad que hoy conocemos como Jerusalén, está en una ruta vital que une estas dos vías internacionales. En la misma se han encontrado pruebas de ocupación que precede al segundo milenio a.C. Por otro lado, en su mayoría son piezas de alfarería y restos arquitectónicos que carecen de contexto histórico, el nombre del lugar o sus gobernantes. Los líderes tribales y los primeros reyes de esas épocas se han olvidado, de ellos no quedan recuerdos.

Los primeros gobernantes de Jerusalén que han sido iluminados por la arqueología datan de comienzos del segundo milenio a.C. y provienen de los registros egipcios. El imperio que se gobernaba desde el Nilo tuvo dominio o influencia sobre las ciudades-estado de Canaán durante varios períodos de esa época. Por otro lado, la evidencia epigráfica de sus contactos con esas naciones vasallas no siempre era halagadora. En ocasiones, los egipcios preparaban textos en figuras de barro y vasijas, donde escribían nombres de monarcas o ciudades rebeldes que eran quebrados en rituales que pretendían maldecir a esas personas o reinos. Esos *textos de execración* contienen valiosa información sobre el contorno geopolítico de Canaán durante la Edad del Bronce Medio (c. 2000 a.C.).[1] Ese es el período cuando las Escrituras hebreas sitúan a los patriarcas, era una época cuando Canaán era un territorio peligroso, lleno de tribus hostiles y reyes vasallos con lealtades cuestionables.[2]

En los *textos de execración* se mencionan nombres de dos monarcas, *Yqr'm* y de *Ss'n* que gobernaban en *Rushalimum* (Jerusalén); sin embargo, no se ofrecen detalles sobre ellos. De sus reinados no han sobrevivido edificios importantes o tumbas ostentosas como las de sus protectores del Nilo, quienes dejaron las pirámides y el Valle de los Reyes. En ese contexto cronológico, la Biblia Hebrea menciona a Abram entrando en contacto con un rey que precedía a *Yqr'm* y a *Ss'n*. La narrativa de Génesis alude a un rey-sacerdote llamado Melki-tzedek (Gn 14:18-20). El origen de ese rey no está claro, los otros dos reyes que le sucedieron parecen ser de origen amorreo, como algunas de las tribus que habían ocupado esa área. Aunque este rey es descrito como líder político y espiritual de Jerusalén, no han quedado restos de su palacio o el templo

---

[1] Hay dos períodos durante los cuales estos textos fueron producidos. Unos fueron antes del tiempo de los patriarcas y otros durante el tiempo cuando Jacob estaba con sus hijos en Canaán. Este segundo grupo de textos fueron escritos probablemente en el tiempo de la Dinastía XII cuando reinaban Sesostris III. Las más recientes reconstrucciones históricas sugieren que el José de Génesis fue contemporáneo de este faraón y no uno de los *hicsos* como se pensaba anteriormente. Véase Alfred J. Hoerth, *Archaeology & the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1998), 144-157.

[2] Así lo describe la *Historia de Sinuhé*, un cuento egipcio que data aproximadamente de la época cuando el Génesis sitúa a Abram en Canaán.

donde ministraba.[3] En las excavaciones hechas en Jerusalén, tampoco se han encontrado niveles que puedan ser conectados al reino de *Yqr'm* o de *Ss'n.*

El libro de Génesis describe a los hebreos del clan de Jacob migrando desde Canaán hacia Egipto. Egipto sufrió inestabilidad política y económica durante décadas. Guerras civiles, invasiones y caos marcaron un período oscuro del cual no hay muchos registros. No han sobrevivido restos significativos de las obras hechas por los reyes que gobernaron en Jerusalén durante esa primera parte del segundo milenio a.C.[4] No está claro si los gobernantes de Jerusalén fueron victimas o protagonistas de las invasiones de hicsos que sometieron a Egipto. Lo único seguro es que han sido borrados de los anales históricos, especialmente en Egipto donde quedó mucho resentimiento por las invasiones de los reyes pastores.[5]

Egipto se llegó a recuperar y logró ejercer aún mayor influencia sobre toda la región del Levante en los últimos siglos de la Edad del Bronce Tardío (mediados del segundo milenio a.C.). Es importante reconocer que la influencia de Egipto sobre Canaán no cesó inmediatamente después que los hebreos salieron de la tierra de los faraones (circa 1445/0 a.C.).[6] Egipto continuó siendo poderoso por décadas, con faraones fuertes que hicieron campañas en Siria-Palestina. Algunos creen que las conquistas de Amenhotep II y Tutmosis IV sobre los pueblos cananeos eran las «avispas» que prepararían el territorio para la

---

[3] Kathleen Kenyon había identificado parte de la muralla del período del Bronce Medio (2300-1550 a.C.). Véase el artículo de Benjamin Mazar «Jerusalem», en *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land,* ed. Ephraim Stern (Jerusalem: The Israel Exploration Society and Carta, 1993). Hay que esperar el informe revisado por pares de la excavación donde Ronny Reich y Eli Shukron alegan haber encontrado una muralla del segundo milenio a.C. a finales del 2009. La información preliminar muestra la muralla a una altura de ocho metros que demuestra que Jerusalén estaba fortificada de forma masiva antes de la llegada de los israelitas. Se han encontrado tumbas de ese período en el Monte de los Olivos.

[4] Algunas de las terrazas y murallas de la Edad del Bronce son difíciles de datar si son del Bronce Medio o Tardío. De todas formas solamente sugieren que había fortificaciones en el área sin ofrecer claros detalles de cómo eran las mismas.

[5] Sobre los orígenes levantinos de los hicsos se puede consultar Stephen Bourke y Kathryn Eriksson, «Pella in Jordan, royal name scarabs and the Hyksos Empire: a view from the margins», en *Timelines: Studies in Honor of Manfred Bietak,* vol. 2 (Leuven: Peeters, 2006), 339-348. Una respuesta evangélica y erudita es provista por James Hoffmeier en «Some Thoughts on William G. Dever Hiksos Egyptian Destructions, and the End of the Palestinian Middle Bronze Age», *Levant* 22 (1990): 83-89.

[6] Véase Siegfried H. Horn «What We Don't Know About Moses and the Exodus», *Biblical Archaeology Review* 3, nº 2 (1977): 22-31; y 3, nº 4: 40-42. Entre muchos eruditos el Éxodo nunca ocurrió y se han sugerido varias teorías sobre el origen de Israel, pero entre los eruditos conservadores se debate si ocurrió en el siglo XV o el XIII a.C. Una respuesta a favor del Éxodo durante el siglo XV es provista por Bryant Wood, «The Biblical Date for the Exodus is 1446 BC: A Response to James Hoffmeier», *Journal of the Evangelical Theological Society* (junio, 2007): 249-58. La respuesta de Hoffmeier está en «What is the biblical date for the Exodus? A response to Bryant Wood», *Journal of the Evangelical Theological Society* (junio, 2007): 225-47. El debate se generó a partir de un artículo de Wood «The rise and fall of the 13th century exodus-conquest theory», *Journal of the Evangelical Theological Society* (2005).

conquista de los hebreos (véase Éx 23:28; Dt 7:20). La Dinastía XVIII continuó influyendo sobre el corredor levantino hasta la muerte de Tutankamón.

Después de un largo silencio sobre Jerusalén, es Egipto quien nuevamente provee los registros históricos sobre la ciudad. Las referencias datan del tiempo cuando las Escrituras hebreas describen a *jueces* dirigiendo la vida religiosa y política de las tribus de Israel (finales del segundo milenio a.C.). Durante esos años los reyes de Canaán escriben cartas pidiendo ayuda a sus patrones egipcios para resolver disputas territoriales entre ellos y defenderse del hostigamiento de tribus nómadas que los asechaban. Sus cartas de auxilio demuestran las tensiones crecientes en el territorio cananeo por la entrada de los hebreos. En las mismas es evidente cómo el Imperio Egipcio llegó a un período de decadencia de forma paulatina y no abrupta.

Las cartas de auxilio que escribían los reyes que vivían en Canaán a los faraones fueron descubiertas en Egipto a finales del siglo XIX d.C. A esas cartas se les conocen como las Cartas de Amarna en referencia al lugar donde fueron encontradas la mayoría de ellas (Tell El-Amarna).[7] Ese cuerpo de correspondencia, escritas en lengua acadia, incluía interacciones con los poderosos reinos de Hatti, Babilonia y Asiria. Entre ellas habían seis cartas de un rey llamado *Abdi Hepa* (siervo, de la diosa hurrita, *Hepat*)[8] en Canaán. Su ciudad-estado era *Urusalim* (Jerusalén) y evidentemente era muy importante, al dominar la zona montañosa entre el valle de la Sefelá y el río Jordán, que unía la *Vía Horus* y el *Camino Real*. Abdi Hepa es citado en otras cartas como fiel a Egipto, y ayudando a los vasallos del faraón.

Por otro lado, Abdi Hepa, al igual que los otros reyes de la región, se quejaba en sus cartas sobre los *hapiru*, nómadas que merodeaban los centros urbanos y causaban destrucción en las villas que las rodeaban. Aunque no hay conexiones lingüísticas definitivas, es posible identificar a los hebreos con los hapiru, aunque no todos los hapiru eran hebreos.[9] Abdi Hepa asegura su lealtad a Akhenatón, conocido como el faraón "hereje". Abdi Hepa clama por ayuda al monarca egipcio para combatir los hapiru y los otros reyes vecinos que invadían sus porosas fronteras.[10] A pesar que Abdi Hepa fue un rey importante, a diferencia de sus contemporáneos Akhenatón o su sucesor Tutankamón que

---

[7] El Período amarniense comenzó en el c. 1377 a.C. cuando el faraón Amenhotep IV (mejor conocido como Akhenatón) mudó la capital egipcia a su nueva fundada capital de Amarna. Ver William L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1992).

[8] No hay ninguna prueba textual en la Biblia o en otras fuentes históricas que sitúen a los hurritas en el Levante. Los hurritas eran de la parte oriental de Anatolia (hoy Turquía) y entraron en contacto con los hititas. Los hititas adoptaron el panteón hurrita, los hititas usaban los nombres teofóricos de los hurritas. Esta es una conexión muy importante que relaciona a los hititas con Jerusalén antes de la entrada de los hebreos a Canaán.

[9] Comparar con Anson Rainey, «Shasu or habiru: who were the early Israelites?», *Biblical Archaeology Review* 34, nº 6 (2008): 51-55.

[10] Para más información sobre Akhenatón y sus reformas religiosas monoteístas puede leer a Najib Mahfuz, *Akhenatón: El rey hereje* (Madrid: Edhasa, 1996).

han dejado admirables recuerdos, no queda nada de este rey de Jerusalén hasta nuestros días.[11]

Aunque Jerusalén llegó a florecer como una metrópolis cananea durante el segundo milenio a.C., nunca tuvo el tamaño ni la importancia de otros centros urbanos como los que se levantaron junto al Nilo o el Éufrates. Los primeros reyes de Jerusalén quedaron en el olvido, los mismos no fueron capaces de perpetuarse para ser recordados por futuras generaciones.

Los reyes hititas de Jerusalén

¿Cuán importante era Jerusalén durante el segundo milenio? ¿No será que Jerusalén era simplemente una simple villa o un pequeño suburbio de la elite cananea? Esa pregunta está en el centro de algunos de los más controversiales debates en el campo de la arqueología y los estudios bíblicos. Algunos eruditos, conocidos en ciertos círculos como "minimalistas", aseguran que la Jerusalén de la Edad del Bronce Tardío (1550-1200 a.C.) era solamente una simple fortaleza ocupada por la aristocracia de la región. Según esta reconstrucción histórica el "rey" de Jerusalén era apenas un líder tribal quien gobernaba unas mil quinientas personas en todo su "reino".[12] O, por el contrario, ¿será que Jerusalén era parte de un gran imperio?

El rey de la Jerusalén de segundo milenio le aseguraba lealtad al faraón egipcio, según las cartas de Amarna. Allí hay un cuadro complejo sobre la situación política y social en Canaán. Además, el reciente descubrimiento del fragmento de una tablilla de arcilla en Jerusalén apoya la posición que sostiene que había un alto nivel de sofisticación en la Jerusalén del Bronce Tardío.[13] A pesar de no quedar estructuras monumentales, no hay porque poner en tela de juicio las descripciones egipcias o las hebreas de la Jerusalén del segundo milenio. La falta de preservación de estructuras es común en lugares donde la ocupación –y destrucción– ha sido continua a lo largo de los siglos.

Durante esa época, las Escrituras hebreas mencionan a un rey llamado Adoni-tzedek (literalmente "[mi] señor de justicia"), cuyo nombre es muy parecido a su antecesor Melki-tzedek ("[mi] rey de justicia"). La mención se hace en el contexto de la entrada de los israelitas a Canaán (c. 1400 a.C.). Por otro lado, sus políticas hacia los hebreos eran muy diferentes a su antepasado Melki-tzedek. Adoni-tzedek era el líder de una coalición de reyes que se proponía atacar a los gabaonitas que se habían aliado con Israel. Después de una épica batalla,

---

[11] Expectativas de encontrar alguna necrópolis similar al Valle de los Reyes en Canaán es irrealista, sin embargo no se han encontrado ninguna estructura mortuoria de los reyes cananeos de Jerusalén.

[12] Véase, por ejemplo, Israel Finkelstein y Neil A. Sielberman, *The Bible Unearthed* (New York-London-Singapore: Free Press, 2001), 238-240. En la misma línea está Phillip Davies, *In Search of 'Ancient Israel',* JSOTS 148 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

[13] Véase Eilat Mazar, Wayne Horowitz, Takayoshi Oshima y Yuval Goren, «A Cuneiform Tablet from the Ophel in Jerusalem», *Israel Exploration Journal* 60, nº 1 (2010): 4-21.

el libro de Josué describe su ejecución junto a los reyes cananeos en la cueva de Maquedá (Jos 10:1-27). Sin embargo, la Biblia nunca afirma que Jerusalén haya sido conquistada por los israelitas (véase Jue 1:21; 19:10). El ejercito del reino de Jerusalén fue vencido, pero la ciudad no fue ocupada por los hebreos sino hasta el tiempo de David (1 Cr 11:4-9).[14]

¿Quiénes habitaban en Jerusalén durante ese tiempo? La mayoría de los eruditos biblistas están de acuerdo en que Jerusalén era habitada por cananeos en esa época. Algunos sugieren que llegó a estar bajo el control de los hititas después que los israelitas entraron a Canaán, haciendo referencia a la batalla con los cinco reyes.[15] Por otro lado, el presente estudio propone una continuidad con las monarquías anteriores. La mención de Abdi Hepa, un hitita, parece sostener que este grupo controlaba Jerusalén durante el segundo milenio a.C. Aunque él parece estar fuera de la esfera de influencia del Imperio Hitita.

Pero, ¿quiénes eran los hititas? Los hititas son un grupo elusivo que era calificado como mítico por muchos críticos de la Biblia durante el siglo XIX d.C.[16] La excavación de la impresionante capital hitita en Hatusas (hoy Boghazköy, Turquía) durante el siglo XX d.C. reveló la importancia de ese Imperio que fue rival de Egipto, Babilonia y Asiria. El Imperio Hitita del Bronce Tardío (c. 1800-1200 a.C.) dominó Anatolia e influyó en la región del Levante mediterráneo. Aunque ahora se conoce más de ellos, sigue siendo difícil de precisar el origen exacto de los hititas.[17] Igual de enigmático es su final, al colapsar su Imperio al comienzo de la Edad del Hierro (c. 1160 a.C.).[18] Por otro lado, aun después de finalizado su Imperio, los reinos independientes

---

[14] La Biblia incluye a Jerusalén en el territorio de la tribu de Benjamín (Jos 18:27; 1 Cr 8:28). Para un estudio que analiza cuidadosamente los pasajes bíblicos sobre la "conquista" de Canaán por los israelitas a la luz de la arqueología, ver P. David Merling, *The book of Joshua: its theme and role in archaeological discussions* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1997).

[15] Citado por Meir Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem* (New York-London: Continuum, 2002), 44, 40-41.

[16] Hasta el siglo XIX d.C., las únicas referencias que habían sobre los heteos y los hititas eran las bíblicas. Aunque en la Biblia se usa el mismo gentilicio de 'heteo', los hititas de mediados del segundo milenio probablemente eran diferentes a los heteos que le vendieron la cueva de Macpela a Abraham a principios el segundo milenio (Gn 24; cf. 26:34). Si se asume que eran parte de los heteos que precedieron el Imperio Hitita. El consenso de la mayoría de los estudiosos de estos pueblos es que un grupo de heteos precedieron a los hititas del Imperio en Anatolia. Los hititas que formaron el Imperio eran tribus indoeuropeas que descendieron del Cáucaso. Durante el pasado siglo han sido descubiertos decenas de lugares relacionados con los hititas y miles de textos sobre ellos. Hoy se ha logrado diferenciar entre los heteos, los posteriores hititas (ver Jos 1:4; 3:10) y después de ellos los neohititas. Por otro lado, las diferencias o similitudes no siempre están claras, el origen común de todas las culturas es parte de la metanarrativa bíblica. En la Tabla de Naciones que aparece en Génesis 10, los hititas y jebuseos aparecen con un origen común, descendientes de Canaán (vea 10:15-19).

[17] Ver Billie Collins, *The Hittites and their World* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 21-90.

[18] Hay pruebas de invasiones en el territorio hitita durante el final de la Edad del Bronce (c. 1200 a.C.). Los invasores pueden haber sido grupos como los «pueblos del mar» entre otros.

de origen hitita florecieron durante los siguientes siglos (reinos neo-hititas o arameo-hititas).[19]

Hay que diferenciar que los hititas con los cuales se relacionó Josué probablemente habían estado relacionados con el Imperio Hitita. Aunque durante el período de Amarna gravitaban en la órbita de Egipto. Es imposible determinar el grado de influencia que tenía el Imperio Hitita sobre la región con sus colonias.[20] Pero sus aspiraciones de controlar la zona del Levante mediterráneo han sido corroboradas. En la famosa batalla de Kadesh (1274 a.C.),[21] los escribas de Ramsés II y Muwatallis describen con detalle los eventos que llevaron a esas potencias a firmar un tratado de paz. Un siglo más tarde cae el Imperio Hitita probablemente por las invasiones de los Pueblos del mar a quienes Ramsés III logró vencer y expulsar hacia Canaán. Los hititas con los cuales se relacionó David no eran los imperiales sino neohititas que controlaban Siria y la parte sur de Anatolia en ciudades-estado.

¿Qué otras alusiones bíblicas hay sobre los hititas y Jerusalén? La relevancia de los hititas en Jerusalén no ha sido resaltada adecuadamente entre los eruditos bíblicos.[22] La Biblia tiene alusiones directas sobre los hititas y Jerusalén. Ezequiel alude a un pasado imposible de datar donde parece ser que sugiere que los hititas habitaban la ciudad antes de la conquista israelita (16:3).[23] Ezequiel hace memoria de un origen amorreo-hitita en la población de Jerusalén. La coexistencia de amorreos e hititas es consistente en los nombres de los reyes que gobernaron a Jerusalén. Esto sugiere que hubo continuidad de reyes hititas y amorreos desde épocas tempranas en el segundo milenio a.C. y continuaron hasta la llegada de los reyes davídicos.[24] Hay mucha similitud entre la cultura

---

[19] Ver J. D. Hawkins, «Kusi-Teshub and the "Great Kings"», *Anatolian Studies* 38 (1988): 106-108.

[20] Las colonias asirias en la tierra de Hatti se han documentado arqueológicamente (por ejemplo, Kültepe en Turquía) y los hititas tenían colonias en otras partes del ACO.

[21] Peter Cooper, «The Battle of Kadesh», *Bible Review*, nº 6 (2000).

[22] No hay un estudio específico de los hititas en Jerusalén. Para los hititas en los estudios bíblicos ver Itamar Singer, *The Hittites and the Bible Revisited* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006) y Billie Collins, *The Hittites and their World*, 197-218. Anteriormente sólo se tenía el trabajo de Harry Hoffner, «The Hittite and Hurrians», en *Peoples of the Old Testament Times*, ed. Donald J. Wiseman, 198-228 (Oxford: Clarendon, 1973).

[23] Se debe ser cuidadoso al usar este pasaje para definir los orígenes étnicos de Jerusalén. El texto es parte de una perícopa de naturaleza teológica que está enfatizando la "infidelidad" de Jerusalén (*vis à vis* Judá). Por otro lado, su propósito teológico no desvirtúa su valor histórico.

[24] Aunque David no era amorreo, pero Betsabé era hitita, eso establecería los orígenes aludidos al comienzo del gobierno de la dinastía davídica sobre Jerusalén. El pasaje podría usar el término "amorreo" como un término peyorativo para extranjero, de ser así, la apostasía de Salomón podría ser el tema del pasaje. Sin embargo, no he encontrado pruebas definitivas para sostener esta interpretación que he sugerido sobre la base de la exégesis del texto.

material del Imperio Hitita y los neohititas, el cambio mayor fue de estructura política.[25]

Los hititas han dejado muchas esculturas y obras de arquitectura en el territorio que ocuparon o influyeron. Un material preferido por ellos era el basalto, posiblemente por su accesibilidad en muchas de las regiones donde dominaron, pero también por su durabilidad. Esa piedra negra de origen volcánico es un material casi indestructible, muy resistente a las inclemencias del tiempo. Pero no ha quedado ningún monumento de los reyes hititas de Jerusalén.[26]

Jerusalén, según las fuentes, no era simplemente una villa tribal o un pequeña acrópolis habitado por la elite de las colinas cisjordanas durante el segundo milenio a.C. Los testigos textuales sugieren que era una importante metrópolis, aunque no se ha podido encontrar mucha información arquitectónica. El cuadro presentado en las cartas de Amarna y la Biblia hebrea sugieren que era una ciudad-estado que influía sobre toda el área. Sus reyes amorreo-hititas estaban vinculados a poderosos reinos del ACO.[27] Por otro lado, la Jerusalén del tiempo cuando los israelitas llegaron a Canaán ha quedado en tinieblas por la escasa información que ha sobrevivido sobre quienes vivían dentro de sus murallas.

Los reyes davídicos de Jerusalén

Según la reconstrucción histórica que se presenta en este estudio, no hubo mayores interrupciones culturales o políticas en Jerusalén hasta la llegada de David en el siglo X a.C. En el libro segundo de Samuel se describe la conquista de Jerusalén por el ejercito israelita a través de un túnel (5:6-10). Excavadores

---

[25] Aunque había algunos de estos reinos neohititas que no usaban la lengua luvita del Imperio Sirofenicio o Arameo (es mejor llamarlos sirio-hititas). Más aun, las costumbres religiosas de los hititas del Imperio no eran exactamente iguales a los neohititas ya que en esta región se mantuvo el culto de las deidades locales.

[26] Las Escrituras hebreas hacen una conexión cercana entre los heteos y los jebuseos. En las narrativas patriarcales Abraham no hace diferencia entre ellos cuando compra la cueva de Macpela (Gn 23:1-20). Las descripciones en Josué asocian los jebuseos a Jerusalén (véase Jos 10).

[27] La información sobre los amorreos en el Levante mediterráneo no han sido discutidos en este estudio. Este reino tribal es muy elusivo arqueológicamente y no se ha podido documentar significativamente. De acuerdo a las referencias bíblicas parece que su centro de operaciones estaba en Transjordania. Su capital parece ser Hesbón, al norte del territorio de Moab. Hesbón ha sido relacionada con las ruinas de Tell Hesbán en el reino Hachemita de Jordania excavado por investigadores de la Universidad Adventista del Séptimo Día Andrews University durante los últimos cuarenta años. Sin embargo, excavaciones en el vecino montículo de Tell Jalul, excavados también por el proyecto de las Planicies de Madaba, sugiere que allí podría ser donde estaba localizado el reino de Hesbón en la Edad del Bronce (véase Randall Younker, «Fifteen Years at Jalul», en *The Madaba Plains Project: Forty Years of Archaeological Research into Jordan's Past,* eds. Douglas Clark, Larry Herr, Oystein LaBianca y Randall Younker [London: Equinox, 2010]). La naturaleza tribal de los amorreos los hace muy difíciles de identificar en el registro arqueológico.

del siglo XIX d.C. en Jerusalén alegaban haber identificado los túneles usados por Joab en esa hazaña (el así llamado Pozo de Warren). Esos resultados habían sido aceptados por la comunidad académica durante más de un siglo. Sin embargo, estudios detallados del sistema de acueductos de Jerusalén durante los últimos años están reescribiendo los libros de historia sobre los túneles que se adjudicaban a la ciudad jebusea. Eso no niega que ocurriera lo que describe la Biblia, solo propone otro lugar para este evento histórico.

El lector debe notar que las descripciones bíblicas sobre la invasión de Jerusalén no relatan ninguna masacre de soldados o ejecución de los habitantes de la ciudad, ni siquiera gran resistencia de parte de los jebuseos. Parece ser que los habitantes de Jebús fueron integrados a la tribu de Judá, como pasó en otras partes del país con otros grupos étnicos-culturales (véase el libro de Jueces). El mismo texto bíblico sugiere ese proceso, identificando jebuseos perteneciendo a la sociedad jerusalemita posterior a la conquista. En el libro de Samuel se presenta a un hitita con un nombre yahvista, el caso de Urías.

Urías era un hitita que se había convertido en uno de los oficiales de confianza de David (2 Sam 23:39). Su relación con David antes de la invasión de Jebús o su relación con la aristocracia jebusea no son descritos en detalle. La Biblia tampoco ofrece mucha información sobre su esposa Betsabé, quien puede haber sido jebusea y también perteneciente a la elite o aún a la realeza. De ser esto cierto, el haber tomado David la esposa de Urías puede haber tenido implicaciones políticas y no solo morales. La Biblia no ofrece detalles sobre las intrigas de la corte de David, pero es interesante notar que el hijo de David que hereda el trono de Jerusalén, es precisamente el hijo de esta mujer hitita.

El rol importante de los jebuseos en Jerusalén después de la conquista israelita es evidente en la narrativa sobre la adquisición del terreno donde se construiría el templo hebreo. En 2 de Samuel 24:16 se describe a David comprando una propiedad a un tal *Arauna* (cf. con 1 Cr 21, donde es llamado *Ornán*). Arauna en hebreo significa "ágil", pero es una palabra de origen hitita cuyo significado es "Señor".[28] Algunos han sugerido que él era el rey hitita que había gobernado en Jerusalén antes de la llegada de David.[29] Por otro lado, el contexto religioso puede sugerir que era un sacerdote, o por lo menos un líder importante.[30] El monte Moria quedaba en la parte más alta de la ciudad, y su significación religiosa aparentemente venía, por lo menos, desde la era patriarcal (ver Gn 22:1-19). Este no es el simple relato de un granjero que vende su finca, el monte Moria está en la acrópolis de la ciudad y debía ser un

[28] El origen etimológico es del hurrita *ewrine* donde se usa como un término de autoridad y no como un nombre (en ugarítico se usa como nombre personal). Véase Mazar, «Jerusalem», 699.

[29] Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem*, 40-42.

[30] Jerusalén tenía el precedente de sacerdotes-reyes según el texto bíblico donde describe a Melki-tzedek como rey-sacerdote (Gn 14:18-20). No está claro si Ornán era parte de la realeza o la clase sacerdotal, al igual que no hay detalles claros del linaje de Urías o Betsabé.

área importante. La Biblia no abunda en detalles sobre las funciones de esa área antes de la construcción del templo hebreo pero relaciona ese lugar con la experiencia de Abraham con Isaac. Jerusalén es el epicentro de la promesa dada al patriarca Abraham, padre ancestral de todas las tribus. La ciudad es percibida como el corazón espiritual para la federación de tribus que componían a Israel.

Después de la caída de la ciudad jebusea, Jerusalén se convirtió también en la capital política del reino. David entró de manera triunfal y se propuso convertir a Jerusalén en una ciudad esplendorosa (2 Sam 5: 9-12). David, según las descripciones bíblicas, importó materiales y arquitectos de Fenicia para construir impresionantes palacios y edificios oficiales (véase 2 Sam 7:2; 1 Cr 11:8; Ne 3:16; Ct 4:4). La estrecha relación de David con la ciudad de Jerusalén causó la asociación de la misma con el monarca para hacerla conocer como la «ciudad de David». En el resto de los registros, anales, narrativas e himnos hebreos Jerusalén y David son casi sinónimos.

Los proyectos de construcción y embellecimiento de Jerusalén continuaron con su hijo Salomón, quien adquirió fama internacional por sus logros arquitectónicos en la ciudad, entre otras razones (1 Rey 11:27). Entre sus construcciones, el mayor logro de Salomón y su legado más memorable fue el templo dedicado a Yahveh (1 Re 9:15). El así llamado Primer Templo o Templo de Salomón se convirtió en el centro religioso y cultural del reino. En la mente hebrea, el templo jerusalemita opacaba los otros centros de culto, lugares altos y santuarios que hasta ese momento coexistían. Varios de esos santuarios continuaron funcionando después de la construcción del templo salomónico, pero el santuario de Jerusalén alcanza la mayor veneración.

Sin embargo, a pesar de las fabulosas descripciones bíblicas de edificios, y estructuras de uso político y religioso, no han quedado mayores estructuras de la época dorada de los reyes de Israel. La arqueología apenas había podido revelar algunos fundamentos de edificios y restos residenciales. Los mismos no podrían clasificarse como los mejores ejemplos de arquitectura monumental, aunque los capiteles protojonios son evidencia de obras de gran envergadura. La escasez de evidencia colosal ha motivado que algunos eruditos sugieran que las descripciones bíblicas son fantasiosas. La tendencia a "minimizar" las historias de estos reyes de la monarquía unida o simplemente negarlas es una tendencia en ciertos círculos académicos.[31] Durante las últimas dos décadas se

[31] Finkelstein y Sielberman, *The Bible Unearthed*. En la misma línea, Maxwell Miller incluye la respuesta de Alan R. Millard (Maxwell Miller, «Separating the Solomon of History from the Solomon of Legend: Response to Millard», en *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium,* ed. Lowell K. Handy, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11 [Leiden: Brill, 1997], 1-56). Por otro lado, Eilat Mazar ha estado encontrando pruebas del palacio de David en el área donde estaba la ciudadela de David (2 Sam 5:9; 1 Re 9:15; 2 Cr 32:5). Esta arqueóloga ha estado en controversia directa con Finkelstein y otros arqueólogos seculares sobre la interpretación de las estructuras que ella ha ido descubriendo. Mazar ha encontrado restos de un edificio público (en 2005), varias *bulla* (en 2008) y la muralla de la ciudad durante el siglo XX a.C. (en 2010). Véase Eilat Mazar, «Did I Find King David's Palace?», *Biblical Archaeology Review* (enero-febrero, 2006): 16-27, 70.

han tratado de revisar las cronologías, las técnicas de datación y herramientas para "leer" la alfarería.

Por otro lado, otros eruditos, incluso algunos autoproclamados agnósticos, han salido en defensa de las descripciones bíblicas sobre los monarcas hebreos.[32] En vista del intenso debate actual sobre la historicidad de los reyes davídicos y la Jerusalén de la Edad del Hierro, la arqueología tiene un papel protagónico. Las implicaciones que tienen excavaciones recientes que parecen demostrar que había estructuras monumentales en Jerusalén en los tiempos de David y Salomón son muy relevantes.[33] El posible descubrimiento de la zona palacial de David y Salomón sostiene las narrativas bíblicas, en lo que a historia se refiere.[34] Aunque el debate sigue sido muy intenso, los argumentos a favor de la historicidad de la monarquía de David y Salomón han sido muy convincentes.[35]

Jerusalén no solo fue importante durante los reinados de David y Salomón, la ciudad continuó siendo el centro político de los reyes davídicos hasta su destrucción en el 586 a.C. Jerusalén continuó jugando un papel protagónico en el área aún cuando la ciudad dejó de ser la capital de reino unificado de Israel. Los anales de los reyes hebreos describen que después de la muerte de Salomón el reino de Israel se dividió entre el Norte (Israel) y el Sur (Judá). Jerusalén quedó con el gobierno solo del territorio de las tribus de Benjamín, Zabulón, Judá y los levitas que se refugiaron en el sur.

Por el contrario, en Israel no hubo estabilidad en cuanto a sus capitales. Durante los siglos que duró la monarquía del Norte hubo varias capitales y dinastías que estaban desconectadas unas de las otras. Las transiciones estaban marcadas por derramamiento de sangre y batallas fraticidas. En el Norte quedaron diez tribus, al contar las tres tribus en que se repartieron los descendientes de José (Manasés se dividió en dos). Aunque Israel tenía mayor poder territorial y político, y tuvo muchos logros económicos e internacionales, sucumbió después de tres siglos alejándose de su alianza con Yahveh.

---

[32] William Dever es el ejemplo de un arqueólogo que ha sido muy hostil hacia la arqueología bíblica (ver William G. Dever, «Syro-Palestinian and Biblical Archaeology», en *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, eds. D. A. Knight y G. M. Tucker [Philadelphia: Fortress Press], 31-74). Sin embargo, Dever reconoce los extremos a los que han llegado los arqueólogos "minimalistas". Dever se ha dedicado las últimas dos décadas a debatir a favor de la historicidad de David y Salomón, así como del estatus de Jerusalén durante la Edad del Hierro, véase William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001).

[33] La historicidad de David ha sido corroborada en la estela Moabita y la de Tell Dan. Ver James Hoffmeier, «The Recently Discovered Tell Dan Inscription: Controversy & Confirmation», *Archaeology in the Biblical World* (1995): 12-15.

[34] Mazar, «Did I Find King David's Palace?».

[35] Un resumen conservador de las pruebas fue recopilado por Kenneth Kitchen «The Controlling Role of External Evidence in Assessing the Historical Status of the Israelite United Monarchy», en *Windows into Old Testament History,* eds. V. Philips Long, David W. Baker y Gordon J. Wenham (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2002), 111-130.

No obstante, el reino de Judá no mantuvo la paz y prosperidad de los tiempos de Salomón. La ciudad de Jerusalén compartió la suerte de sus reyes durante todos esos años. La Biblia hebrea describe como varios de los reyes de Judá cumplieron con el pacto davídico. Eso se tradujo en décadas de prosperidad para Jerusalén. Por otro lado, la Biblia describe que, cuando había reyes que se alejaban de la alianza con Yahveh, Jerusalén sufría desastres militares y destrucción. La historiografía bíblica registra los eventos desde una lente teológica e interpreta la historia de acuerdo al marco de referencia yahvista.

Las Escrituras describen construcciones, monumentos y obras de arquitectura que fueron erigidos en Jerusalén por los reyes davídicos. Los fabulosos detalles de la Jerusalén de David y Salomón ocupan mucho espacio en la literatura santa de los autores bíblicos. A otros reyes de la dinastía davídica se les acreditan adiciones a la ciudad y el embellecimiento de la misma. Y aunque Jerusalén tuvo más momentos de prosperidad que de destrucción, no se ha podido encontrar pruebas significativas de las obras monumentales atribuidas a los monarcas que experimentaron bonanza y afluencia.[36] Solamente quedan memorias de los reyes más famosos de Judá, sin poder constatar las obras de sus manos.

Los últimos reyes davídicos de Jerusalén

Los reyes davídicos habían sido advertidos que debían cumplir las demandas pactuales para preservarse en el trono (véase 2 Cr 7:11-16). El historiador que prepara la narrativa del libro de Crónicas enfatiza las consecuencias adversas de la *demanda pactual* que hace Yahveh contra Israel, y después contra Judá. Jerusalén está condenada a sufrir las consecuencias de no haber seguido las estipulaciones del pacto que había hecho con Yahveh. En las proclamaciones de los profetas del siglo VIII a.C., se inviste a la ciudad de características antropomórficas con advertencias a sus habitantes de que pronto sufrirían las consecuencias de violar el pacto.

La sentencia definitiva es dictada algunas décadas después de la caída de Samaria y el desmembramiento del reino de Israel (c. 722-721). Irónicamente Ezequías, el rey jerusalemita que tiene que escuchar el dictamen contra la ciudad, es preservado en los anales reales como uno de los más fieles (2 Cr 29:2). Es precisamente el rey Ezequías, el único de los reyes davídicos que ha podido ser sacado a la luz por la arqueología de forma significativa. Este rey es presentado como un héroe por sus reformas religiosas y avances políticos

[36] Algunos túmulos que se han descubierto al oeste de Jerusalén se han asociado con los reyes judaicos (véase 2 Cr 16:14). La erosión y el saqueo milenario han impedido documentarlos en forma definitiva. Por otro lado, una inscripción mortuoria del rey Uzías si ha podido ser identificada como auténtica. A diferencia de la estela de Joás, la cual hace referencia a sus obras de reconstrucción en Jerusalén. La misma ha sido calificada como una farsa por varios paleógrafos, aunque todavía existe debate sobre su autenticidad entre expertos en epigrafía.

durante su reinado. Por otro lado, la arqueología revela un lado más oscuro de ese monarca, uno que la Biblia no pretende ocultar, sino que la mayoría de los intérpretes han decidido obviar o no prestarle mayor atención.

Ezequías, quien reinó entre 716-687 a.C., aparece en los anales neoasirios y otras inscripciones contemporáneas. Pero el cuadro que emerge es de un rey sedicioso que se convierte en el líder de una rebelión de reinos del Levante contra el poderoso Imperio Neoasirio (ver 2 Re 18-20; 2 Cr 29-32). La versión de los eventos desde la perspectiva hebrea debe leerse entendiendo los propósitos teológicos de la historiografía bíblica. Por otro lado, la versión asiria dedicada a la propaganda de su ególatra emperador, es de naturaleza diferente a los escritos divinamente inspirados. De todas formas, al usar todas las fuentes disponibles, resulta interesante reconstruir el contexto político de este rey que marca el fin de una época en Jerusalén.

Los resultados funestos de la actividad política sediciosa de Ezequías quedan plasmados dramáticamente en los paneles de Laquis, encontrados en Asiria. En ellos se describen en grotescas ilustraciones el trato macabro que le dieron los ejércitos de Senaquerib a los judíos. Además de las fuentes asirias, se han encontrado otras referencias que implican a Ezequías como incitador de la rebelión del Levante. Hay cartas que involucran a Ezequías entrando en contacto con reinos vecinos para dejar de pagar tributo a Asiria y buscar el apoyo de Egipto. Se ha podido recobrar información que apunta a sus aspiraciones a emular el reino unificado de los tiempos de David (Israel-Judá). Entre esas pruebas están los mangos de vasijas "LMLK" ("pertenecientes al rey") que datan de su reinado. En ellos Ezequías hacía propaganda de su ideología de tener un reino unificado, como el que colapsó después de la muerte de Salomón.[37]

Por otro lado, la inscripción más significativa de Ezequías es una proveniente de Jerusalén. La misma fue encontrada en un túnel cerca del manantial de Gihón. El túnel es una maravilla de ingeniería para esa época, y su construcción es adjudicada en los anales de los reyes hebreos a Ezequías (2 Re 20:20; 2 Cr 32:30). El así llamado Túnel de Ezequías tiene quinientos treinta y tres metros de extensión, y era parte de las preparaciones del rey para el nuevo ataque de los neoasirios.[38] Los investigadores que solo enfatizan las descripciones positivas de este rey destacan este proyecto como una obra genial de progreso. Por otro lado, la perforación del túnel ofrece muestras de su confianza en sus obras de construcción y no de fe en Yahveh. Una cuidadosa lectura de las referencias bíblicas sobre Ezequías encaja con el cuadro menos loable reconstruido por la arqueología.

---

[37] Nadav Na'aman, «Hezekiah's fortified cities and the *LMLK* stamps», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, nº 261 (octubre, 1986): 5-21.

[38] Un debate sobre los eventos relacionados con el ataque asirio a Jerusalén entre eruditos conservadores se puede encontrar en Robert Bates, «Assyria and rebellion in the annals of Sennacherib: An analysis of Sennacherib's treatment of Hezekiah», *Near East Archaeological Society Bulletin* 44 (1999): 39-61; William Shea, «Hezekiah, Sennacherib and Tirhakah: a brief rejoinder», *Near East Archaeological Society Bulletin* 45 (2000): 37-38.

La condenación de estos preparativos por parte del profeta Isaías es clara cuando Ezequías destruye casas para construir una muralla (2 Cr 32:5) al occidente de Jerusalén (vea Is 22:9-11). Algunas pocas secciones de esa muralla han sido identificadas arqueológicamente. También ha sido posible reconocer el crecimiento de la ciudad en esa zona después de la caída de Samaria, posiblemente por la llegada de refugiados del norte. Muchos de esos refugiados eran acomodados y ayudaron a la prosperidad de Judá. Aun así, no ha quedado nada de los esplendorosos tesoros o monumentos que con tanto orgullo Ezequías mostró a los visitantes neobabilonios (2 Re 20:11-19; 2 Cr 32:31; Is 39:1-8). En ese tiempo Merodak-Baladán, el rey de Babilonia, era simplemente un monarca destronado que había sido exiliado a los pantanos del Golfo Pérsico. Pero sus descendientes se encargarían de regresar a Jerusalén y borrar los recuerdos de la prosperidad de Ezequías. Éste es condenado por su orgullo (2 Cr 32:25) y la sentencia sobre Jerusalén es recibida estoicamente por él, al consolarse a sí mismo con el hecho que esos eventos no iban a ocurrir en sus días (2 Re 20:19).

La destrucción de Jerusalén a manos de los neobabilonios en el siglo VI a.C. fue devastadora (2 Re 25:8-10; 2 Cr 36:18-19). Excavaciones arqueológicas en el barrio judío han revelado la intensidad del feroz ataque a la ciudad por los ejércitos de Nabucodonosor. La demolición de edificios oficiales, zonas residenciales, palacios y sitios de culto debió haber borrado la mayoría de los monumentos de monarcas previos. Eso no significa que Jerusalén quedó totalmente deshabitada, ya que hay pruebas de una continuidad limitada en algunas partes de la ciudad.[39]

Jerusalén quedó en ruinas después de las intervenciones neobabilónicas. Los reyes davídicos dejaron el trono vacante. La ciudad perdió su lugar como centro político, aunque todavía era atesorada como eje religioso de los yahvistas. Quedan algunos recuerdos de los últimos reyes de Judá, pero no representan las opulentas descripciones ofrecidas en el registro bíblico. Los autores de la Biblia reconocen la magnitud de la destrucción que sufrió Jerusalén y no nos ofrecen esperanza de encontrar mayores recuerdos de los últimos reyes davídicos que reinaron sobre Jerusalén.

Jerusalén sin reyes davídicos en el trono

Los siglos que transcurrieron después de la destrucción de Jerusalén en siglo VI a.C. son oscuros arqueológicamente y sombríos para el pueblo hebreo. Jerusalén pasó de mano en mano entre los imperios del ACO como un

[39] El alcance de la destrucción ha sido debatido intensamente, especialmente por "minimalistas" que aseguran que el cuadro presentado en las Escrituras hebreas es exagerado y fruto de una retórica grandilocuente. Para una revisión de los argumentos esgrimidos en el debate a la luz de recientes descubrimientos arqueológicos, ver Efraín Velázquez, «The Persian Period and the Origins of Israel: Beyond the "Myths"», en *Critical Issues in Early Israelite History* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008).

territorio marginal en la vía principal que llegaba a Egipto. Su breve período de independencia estuvo marcado por conflictos internos y no dejó huellas significativas en el registro arqueológico.

El Imperio Neobabilónico fue de corta duración, su poder sobre el ACO no tuvo la vitalidad de su predecesor, el Imperio Neoasirio. La política de destruir los pueblos conquistados y dejarlos en ruinas fue lo que les llevó a dilapidar sus propios recursos en pocas décadas.[40] El control sobre Jerusalén fue breve, cuando se lo compara con las otras potencias que dominaron el ACO. Ese cuadro es consistente con las descripciones bíblicas donde Jeremías aseguró en una carta a los judíos que estaban en Mesopotamia que habrían de regresar después de setenta años (Jr 29).

Los ejércitos de Ciro el persa conquistaron a la ciudad de Babilonia en el 539 a.C. Su entrada fue menos dramática que la descrita por los autores clásicos, pero las implicaciones fueron muy importantes para los judíos.[41] El profeta Isaías ya había vaticinado el rol de Ciro como libertador y esto debió haber llenado de emoción a la comunidad judaita (Is 45:1). El historiador Esdras cita un edicto de parte de Ciro que resalta su elección por Yahveh, como en Isaías (Is 41:26), y donde se le otorgaba permiso a los exiliados de regresar a Jerusalén (Esd 1:1-4). Ese lenguaje es similar al encontrado en el Cilindro de Ciro, un texto encontrado en las excavaciones en Nínive. Aunque en el edicto de Ciro no se menciona a Jerusalén, o a Yahveh, el tema es similar en términos de elección divina y restauración de templos.

Aunque algunos judíos regresaron a Jerusalén después del 539 a.C., Jerusalén continuó en ruinas y el templo yahvista permaneció desolado. Durante el reinado de Cambises, sucesor de Ciro, no parece hacer sucedido nada significativo en Jerusalén (528-522 a.C.). No es hasta que Darío asciende al trono que los trabajos de reconstrucción del templo son tomados en serio. La inspiración de los profetas Hageo y Zacarías lleva la construcción del templo a su totalidad hacia el 519 a.C. Los medios económicos eran escasos para la empobrecida colonia persa de Yehud (antes reino de Judá) y no lograron hacer muchos avances, según lo revela el registro arqueológico y textual.[42]

Aun después de haberse reconstruido el Segundo Templo, Jerusalén no recobra su importancia política hasta el siguiente siglo. Sus murallas continuaron en ruinas por décadas, lo que creó el ambiente de escepticismo que es evidente en las páginas del profeta Malaquías. Es solamente después del año 457 d.C. que Jerusalén es restaurada como centro administrativo de la provincia, aunque

---

[40] Ese *modus operandi* contrasta con los neoasirios que habían creado sistemas comerciales en las naciones conquistadas e industrias que relacionaban el centro del Imperio con sus periferias. La *pax assyrica* que fomentaba comercio con el Occidente y el Oriente les garantizó siglos de vitalidad.

[41] Véanse más detalles sobre la caída del Imperio Neobabilónico en Efraín Velázquez, *An Archaeological Reading of Malachi* (Tesis doctoral, Andrews University, Berrien Springs [Michigan], 2008).

[42] Ibíd.

todavía como colonia del Imperio Persa. Hasta ese momento Mizpah había servido como sede de los gobernadores puestos por los emperadores. Artajerjes finalmente permite que Jerusalén sea restaurada física y políticamente. A pesar de las detalladas descripciones que aparecen en el libro de Nehemías sobre las mejoras hechas en Jerusalén, sólo se han podido identificar algunas pocas porciones de la muralla construida es esa época y restos mínimos de algunas estructuras.

Eso no significa que Jerusalén había perdido su importancia para los hebreos. En el libro de Crónicas, que se escribe durante esta época, Jerusalén tiene un lugar central en la narrativa. Se puede ver su importancia en la cosmovisión de los yehuditas, los habitantes de la colonia de Yehud (lo que antes era el reino de Judá), y en la visión de los exiliados que estaban todavía en Mesopotamia. Al principio del libro de las Crónicas (1 Cr 9:1-34) y en la conclusión de esa historiografía teológica (2 Cr 36:12-23) se puede reconocer que la trama del autor esta centrada en Jerusalén. La detallada información bíblica proveniente de este período contrasta con los escasos restos arqueológicos de esta época "oscura".

Jerusalén continuó teniendo un rol central para los yahvistas después de finalizar la ocupación persa del territorio de Yehud. Se relata que aún Alejandro halagó el templo jerusalemita enviando sacrificios y regalos. Pero el ilustre emperador que dejó su marca en gran parte del mundo antiguo no dejó recuerdos en Jerusalén. Cuando su Imperio se dividió entre sus *diadochi*, Jerusalén quedó en manos de Ptolomeo quien gobernaba desde Egipto. La estabilidad política proveyó el ambiente para las reconstrucciones y el crecimiento de su población (véase Sir 50:1-4). Sin embargo, no quedan pruebas de la administración de Simeón el Justo ni ninguno de los sacerdotes que gobernaron ese Jerusalén durante ese próspero período.

Hacia el año 200 a.C., Jerusalén cayó a manos de los seléucidas, griegos que gobernaban desde Siria. Al principio, ellos no trataron de cambiar el carácter oriental de Jerusalén. Pero poco a poco, por primera vez desde la fundación de Jerusalén, se pretende convertirla en una ciudad occidental. Tradiciones milenarias, una larga herencia cultural, entra en conflicto con Occidente, cuando se pretende helenizar a Jerusalén. Esto provoca revueltas y conflictos que marcan la ciudad. Obras arquitectónicas de carácter griego comienzan a imponerse. Instituciones, como el gimnasio y las termas, se convierten en los embajadores de occidente (2 Mac 4:9).

Los jerusalemitas no se quedaron de brazos cruzados y se dispusieron a mantener su ciudad fiel a las antiguas tradiciones. Las luchas por deshacerse de los invasores, quienes habían construido una gran fortaleza frente al Templo llamada el Accra, tuvieron éxito solamente hacia el 141 a.C. bajo la dirección de Simeón el Asmoneo (2 Mac 13:49-52). Los primeros Asmoneos ya habían hecho reparaciones en Jerusalén, y trabajaron en el sistema de acueductos. Durante años recientes se han podido estudiar estos sistemas de acueductos y hasta se ha encontrado pruebas del Accra de tiempos ptolomaicos. No se ha

encontrado nada significativo relacionado a los violentos seléucidas, sólo los amargos recuerdos de las luchas en su contra.

Después de unos cuatrocientos años de haber sido gobernada Jerusalén desde el extranjero, se sientan monarcas judíos en el trono de Sión. Jerusalén no vuelve a tener un davidita en el trono, pero sí reyes levitas que tratan de emular a sus predecesores descritos en las Escrituras. El corto período de la dinastía asmonea no se puede comparar con el reino judío de la Edad del Hierro, no obstante, tuvo sus logros arquitectónicos. Sus guerras intestinas fueron las que marcaron el fin de la dinastía y fueron acompañadas de la destrucción sistemática de muchas de sus fortificaciones. Poco después que Salomé Alejandra muriera en el 67 a.C. la ciudad quedó condenada a ser asimilada por el Imperio que venía acercándose a la «Tierra hermosa» desde el oeste: Roma.[43] La breve independencia de Jerusalén fue aplastada bajo las férreas botas romanas.

Este breve resumen de las obras arquitectónicas dejadas en Jerusalén por los reyes que han reinado sobre ella demuestra el fracaso de esos monarcas por perpetuar su memoria en piedra. La mayoría de ellos son recordados, fuera de la Biblia, por referencias incidentales en anales egipcios, mesopotámicos, y clásicos. A pesar de la importancia militar, comercial, política y religiosa de Jerusalén durante los dos milenios que preceden a la era común, los restos que se han podido encontrar de los reyes que la gobernaron han sido mínimos.

Un gran rey deja su marca en Jerusalén

La Biblia hebrea relata la historia de Jerusalén y sus reyes por un período de dos milenios. Por otro lado, el registro arqueológico ha podido recuperar escasos recuerdos de sus monarcas. Ellos fracasaron en dejar su marca para la posteridad. ¿Qué rey logró dejar su legado en la historia de Jerusalén? ¿Pudo algún monarca dejar sus huellas tan profundamente marcadas que todavía son reconocibles en día de hoy?

Lo cierto es que hubo un rey que llevó a Jerusalén a su más glorioso clímax como ciudad, después de la era salomónica. La transformación arquitectónica de Jerusalén y su importancia como centro cultural y religioso llegó a su máxima expresión hace dos mil años. Nunca ha sido Jerusalén tan embellecida e importante como entonces, cuando era verdaderamente el punto de encuentro entre Oriente y Occidente.

El monarca que llevó a Jerusalén a esa estatura y sitial entre las metrópolis del primer siglo d.C. fue Herodes. El rey Herodes, quien por sus construcciones gigantescas y logros de ingeniería se merece el título de Grande. Por otro lado, a diferencia de nombres de monarcas que reinaron en Jerusalén como David, Salomón, Ezequías, o Simeón, quienes son recordados con admiración y muchos pretenden emular, no se escucha de muchas madres que llamen

[43] Véase Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, XIV: 58-71.

a sus hijos Herodes. Eso se debe a que el nombre de Herodes es asociado comúnmente con crueldad y despotismo. Una de las razones principales de esta percepción generalizada se debe a las descripciones negativas que aparecen de este monarca en los escritos cristianos. Aunque cabe mencionar que no sólo los cristianos del primer siglo d.C. presentan un cuadro poco favorable de Herodes. Los registros sobre Herodes del historiador judío Josefo tampoco son nada halagadores.[44]

Había muchas razones por las cuales Herodes era odiado por la mayoría de los habitantes de Jerusalén. Herodes no era de linaje judío, sino idumeo (descendiente de Esaú); aunque algunos sugieren que tenía alguna ascendencia judía.[45] Las circunstancias que llevan a Herodes al poder en Siro-Palestina fueron oscuras, y eso era del conocimiento de sus súbditos. Su ascenso fue asegurado después de derrotar al último de los Asmoneos, quien había cometido el error de buscar apoyo del Reino Parto. Fue entonces cuando Herodes fue reconocido como gobernante sobre Palestina por sus patrones romanos. Herodes supo cortejar hábilmente a los líderes romanos en una época muy peligrosa en Roma, cuando ocurría la transición de la República al Imperio. Herodes consiguió el título de *procurador* de Judea por parte de Julio César en el 47 a.C. Pero no estuvo conforme, así que usando sus destrezas políticas logró en el 41 a.C. que Marco Antonio lo coronase como *rey* de esa región. Por otro lado, cuando Octavio (ahora Augusto César) se establece como el primer emperador romano, Herodes se hace su aliado y se asegura que el César sea su patrón. Pocas personas en la historia han tenido la capacidad política de poder cambiar de aliados tan efectivamente y con tantos beneficios personales como lo hizo Herodes.

Sin embargo, no es su habilidad política la que le ha ganado el título de Grande. Sus proyectos de construcción monumentales y sus obras de ingeniería son indudablemente los que le hacen merecedor de ser llamado Herodes el Grande. Sus proyectos trascendieron las fronteras del territorio de Judea, Samaria y Galilea que estaban bajo su control. Hasta ahora hay pruebas de más de una docena de proyectos de construcción de Herodes en diferentes partes del Imperio Romano. Sus ostentosos regalos a las grandes metrópolis de su tiempo incluían teatros, gimnasios, santuarios y otros monumentos que honraban a los obsequiados y lo engrandecían a él como figura internacional.

En su territorio, Herodes levantó villas y asentamientos donde antes no había, renovó ciudades, proveyó a muchos de sus súbditos de termas públicas, fuentes, sistemas de acueducto, reservas de agua, letrinas, jardines, puertos, almacenes, caminos pavimentados, estadios, hipódromos, gimnasios, plazas, estoas y calles

---

[44] Josefo vivió entre el 37-38 y 100 d.C., después de haber sido capturado por los romanos se convirtió en historiador para el Imperio. Sus escritos son una rica fuente de información cronológica, política, social y hasta religiosa sobre el primer siglo d.C. (ver principalmente *Las guerras de los judíos* y *Antigüedades judías*).

[45] Pero no hay pruebas definitivas, ver John Moray, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991), 92.

hermosamente decoradas. Herodes construyó ostentosos palacios, fortalezas, monumentos y lugares de entretenimiento para su uso personal. Entre sus obras había santuarios paganos, únicamente en zonas donde los judíos no eran la mayoría, y le rendía culto al emperador romano. Por otro lado, el astuto Herodes era cuidadoso de no ofender las sensibilidades judías, ni siquiera en las decoraciones, donde había muchos judíos tradicionales se limitaba a usar diseños de la naturaleza. El genio de Herodes era combinar lo funcional con lo estéticamente impresionante. Ehud Netzer, experto en arqueología herodiana, le atribuye al monarca imponer sus criterios utilitarios con belleza arquitectónica en sus obras.[46] Al contemplar sus proyectos, solamente queda maravillarse del pragmatismo e ingenio que hay en la mayoría de los mismos.

La transformación urbana que inició Herodes en Judea sólo es comparable a los magníficos proyectos que desarrolló Salomón durante la Edad del Hierro –mil años antes–. Salomón fortificó ciudades y desarrolló infraestructura urbana, sin embargo, las mejoras hechas por Herodes fueron mucho mayores. Al igual que Salomón, Herodes concentró sus mayores energías en la venerada cuidad de Jerusalén. A pesar que Jerusalén dejó de ser capital del reino a favor de Cesárea Marítima, Herodes logró establecerla como centro cultural que rivalizaba con las principales metrópolis de Occidente. La renovación de las murallas, pavimento, creación de torres, palacios, barrios residenciales, plazas, mercados, baños rituales, piscinas y acueductos proveyó a los jerusalemitas de las mejores comodidades de la época.

En Jerusalén, Salomón había coronado sus obras con la construcción del Templo a Yahveh que había sido destruido por los neobabilonios más de quinientos antes de Herodes. El Segundo Templo, construido por los refugiados que regresaron en el siglo VI a Jerusalén, había sustituido al impresionante santuario hecho por Salomón. Sin embargo, ese pobre edificio no era ni una sombra de la estructura monumental que lo había precedido (compare 2 Cr 3 y Esd 3).

En su deseo de congraciarse con los judíos y dejar una estructura colosal que exaltara su nombre, Herodes se propuso reconstruir el templo jerusalemita. Lo primero que hizo fue expandir el área que pertenencia al Templo al doble con la ayuda de una plataforma que expandió hacia el oeste del Templo. Los edificios relacionados al Templo y el Santuario principal fueron reconstruidos, piedra por piedra, con los más lujosos detalles. La magnitud de la transformación debe ser considerada como más que una renovación, fue una reconstrucción total, verdaderamente Herodes construyó un Tercer Templo.

Esas renovaciones fueron hechas cuidadosamente, siendo las piedras cortadas de antemano y colocadas de forma exacta. Aún así algunas de las piedras tuvieron que haber sido cortadas en talleres muy cerca del Templo, después de ser transportadas probablemente como grandes cantos rodados,

[46] Ehud Netzer, *The Architecture of Herod the Great Builder* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 2008). Netzer era el máximo erudito como especialista en arqueología herodiana. Tristemente murió en un accidente excavando el Herodión a finales del 2010.

como lo demuestran los bloques colosales que han sido descubiertos en los últimos años en la base de la plataforma para el Templo. Uno de esos bloques mide unos quince metros de largo por tres de ancho, y pesa sobre 415.000 kilos. Eso es más de veinticinco veces el peso de las piedras más grandes que se usaron para la Gran Pirámide de Keops.

A pesar que la destrucción del Templo herodiano en el año 70 d.C. fue total, y no quedó «piedra sobre piedra» (Mt 24:2), todavía subsiste parte de la plataforma herodiana que ha quedado hasta nuestros días. En la muralla occidental, antes llamada el Muro de los Lamentos, todavía se pueden ver líneas de mampostería herodiana. Ésa es la parte oeste de la muralla que sostenía la plataforma para el Templo, no era parte del Templo. En esa área se ha excavado hasta el nivel de la calle del primer siglo d.C. Al lado de los cúmulos de rocas apiñadas, que atestiguan la totalidad de la destrucción hecha por los romanos, se puede caminar por la hermosa calle por la cual pasaron varios de los personajes principales de la historia del cristianismo.

La ciudad de Jerusalén podría ser identificada cómo "a.H." (antes de Herodes) y "d.H." (después de Herodes). Su marca sobre la cuidad fue tan impresionante e indeleble que sobrevivió a las destrucciones devastadoras de los años 70 y 135 d.C. Esas destrucciones romanas, a manos de Tito y después Adriano, pretendían borrar todo trazo de la historia pasada. Durante los siguientes siglos Jerusalén fue saqueada y destruida varias veces a manos de persas, musulmanes y cristianos. Aun así, Herodes pudo sobrevivir en piedra, dejando su memoria sobre Jerusalén.

Un rey sin trono deja su marca en Jerusalén

Aunque Herodes logró dejar restos gigantescos en piedra en Jerusalén, ese monarca es recordado como un infame y no como el más apreciado de sus reyes. En su vida estuvo rodeado de lujos y pensó que lograría su lugar en la eternidad como un gran rey. Sin embargo, su nombre carga la infamia de ser un paranoico asesino, era un ególatra obsesionado consigo mismo. Aunque Jerusalén preserva todavía restos de sus ostentosas obras públicas que ganaron tanta fama para la ciudad. Sin embargo, es otro monarca el que ha dejado marcas más profundas en Jerusalén.

Una visita a Jerusalén evidencia qué rey ha logrado dejar una mayor huella sobre la misma. Como recuerdo del más apreciado de los monarcas que allí caminaron no se preservan querubines de basalto hititas, ni leones tallados de la época salomónica, o los águilas colgados por Herodes y las legiones romanas. El símbolo infame de la cruz es el que se puede notar como mayor influencia en esa milenaria ciudad. Ni mil cuatrocientos años de presencia musulmana, ni el sionismo judío han logrado borrar las señales de quien es el mayor de los reyes que ha entrado a Jerusalén: Jesús de Nazaret.

Desde la distancia se pueden observar las cruces sobre cúpulas doradas y otros edificios venerados por cristianos. Las mismas celebran la llegada a

Jerusalén del sencillo rabí de Nazaret quien entró por la Puerta Dorada al sonido de voces que lo aclamaban como «Rey de los judíos». Jesús es indudablemente el rey que ha dejado los mayores recuerdos en Jerusalén. El nazareno lloró por la ciudad que tanto amaba, predijo su destrucción, pero prometió restaurarla.

Jesús caminó como un plebeyo en Galilea, Judea, Samaria, y las ciudades de la Decápolis. Un rey que nunca se sentó en un trono y cuya única corona fueron espinas. Los cuadros de la vida de Jesús y sus encuentros con varias personas han sido magistralmente revividos por el Dr. Roberto Badenas durante décadas de servicio. Además de haber conocido estos lugares de primera mano, no son los datos arqueológicos lo que enriquecen sus descripciones. Roberto debe haber pasado mucho tiempo junto a ese Rey para hablarnos de forma tan familiar y personal sobre el monarca de Jerusalén. Roberto nos ha servido de inspiración a muchos para servir a ese Rey por medio del ministerio. Las páginas que hábilmente ha escrito el Pr. Badenas nos inspiran a seguir en dirección a la Nueva Jerusalén. La Jerusalén que el Rey ha prometido, la cual no tendrá más recuerdos de los ególatras mortales, sino que únicamente se recordará al Rey de reyes y Señor de señores.

Abreviaturas de los libros bíblicos[1]

Antiguo Testamento					
Libro	**Inglés**	**Francés**	**Alemán**	**Español**	**Italiano**
Génesis	Gen	Gn	Gen	Gn	Gn
Éxodo	Exod	Ex	Ex	Ex	Es
Levítico	Lev	Lv	Lev	Lv	Lv
Números	Num	Nb	Num	Nm	Nm
Deuteronomio	Deut	Dt	Dtn	Dt	Dt
Josué	Josh	Jos	Jos	Jos	Gs
Jueces	Judg	Jg	Ri	Jue	Gdc
Rut	Ru	Rt	Rut	Rut	Rt
1-2 Samuel	1-2 Sam	1-2 S	1-2 Sam	1-2 Sam	1-2 Sam
1-2 Reyes	1-2 Kgs	1-2 R	1-2 Kön	1-2 Re	1-2 Re
1-2 Crónicas	1-2 Chr	1-2 Ch	1-2 Chr	1-2 Cr	1-2 Cr
Esdras	Ezra	Esd	Esr	Esd	Esd
Nehemías	Neh	Ne	Neh	Ne	Ne
Tobías / Tobit	Tob	Tb	Tob	Tb	Tb
Judit	Jdt	Jdt	Jdt	Jdt	Gdt
Ester	Esth	Est	Est	Est	Est
Job	Job	Jb	Ijob	Job	Gb
Salmos	Ps(s)	Ps(s)	Ps(s)	Sl	Sal
Proverbios	Prov	Pr	Spr	Pr	Pro
Eclesiastés/ Qohelet	Qoh	Qo	Koh	Qo	Qo
Cantares	Cant	Ct	Hld	Ct	Ct
Sabiduría	Wis	Sg	Weish	Sb	Sap
Eclesiástico/ Ben Sirá	Sir	Si	Sir	Sir	Sir
Isaías	Isa	Is	Jes	Is	Is
Jeremías	Jer	Jr	Jer	Jr	Ger
Lamentaciones	Lam	Lm	Klgl	Lm	Lam
Baruc	Bar	Ba	Bar	Ba	Ba
Ezequiel	Ezek	Ez	Ez	Ez	Ez
Daniel	Dan	Dn	Dan	Dn	Dn
Oseas	Hos	Os	Hos	Os	Os
Joel	Joel	Jl	Joel	Jl	Gl

[1] Las abreviaturas de los libros bíblicos son tomadas de: *«Editorial Instructions for Contributors»* [En línea]. *Biblica*. <http://www.bsw.org/Biblica/Instructions-For-Contributors/> y <http://www.bsw.org/statics/Biblica_EICr7.pdf> [Consulta: 16 noviembre 2012].

Antiguo Testamento					
Libro	**Inglés**	**Francés**	**Alemán**	**Español**	**Italiano**
Amós	Amos	Arn	Am	Am	Am
Abdías	Obad	Ab	Obd	Ab	Abd
Jonás	Jonah	Jon	Jon	Jon	Gio
Miqueas	Mic	Mi	Mich	Mi	Mic
Nahum/ Nahún	Nah	Na	Nah	Na	Na
Habacuc	Hab	Ha	Hab	Ha	Ab
Sofonías	Zeph	So	Zef	So	Sof
Ageo	Hag	Ag	Hag	Ag	Ag
Zacarías	Zech	Za	Sach	Za	Zc
Malaquías	Mal	Ml	Mal	Ml	Ml
1-2 Macabeos	1-2 Macc	1-2 M	1-2 Makk	1-2 Mac	1-2 Mac

Nuevo testamento					
Libro	**Inglés**	**Francés**	**Alemán**	**Español**	**Italiano**
Mateo	Matt	Mt	Mt	Mt	Mt
Marcos	Mark	Mc	Mk	Mc	Mc
Lucas	Luke	Lc	Lk	Lc	Lc
Juan	John	Jn	Joh	Jn	Gv
Hechos de los Apóstoles	Acts	Ac	Apg	He	At
Romanos	Rom	Rm	Röm	Ro	Rm
1-2 Corintios	1-2 Cor	1-2 Co	1-2 Kor	1-2 Cor	1-2 Cor
Gálatas	Gal	Ga	Gal	Ga	Gal
Efesios	Eph	Ep	Eph	Ef	Ef
Filipenses	Phil	Ph	Phil	Flp	Fil
Colosenses	Col	Col	Kol	Col	Col
1-2 Tesalonicenses	1-2 Thess	1-2 Th	1-2 Thess	1-2 Te	1-2 Ts
1-2 Timoteo	1-2 Tim	1-2 Tm	1-2 Tim	1-2 Tim	1-2 Tm
Tito	Titus	Tt	Tit	Tit	Tt
Filemón	Phlm	Phm	Phlm	Flm	Fm
Hebreos	Heb	He	Hebr	Heb	Eb
Santiago	Jas	Jc	Jak	Sant	Gc
1-2 Pedro	1-2 Pet	1-2 P	1-2 Petr	1-2 Pe	1-2 Pt
1-3 Juan	1-3 John	1-3 Jn	1-3 Joh	1-3 Jn	1-3 Gv
Judas	Jude	Jude	Jud	Jds	Gd
Apocalipsis	Rev	Ap	Offb	Ap	Ap

Publicaciones del Dr. Roberto Badenas

I. Libros

(1) *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective.*
Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 10.
Sheffield: JSOT Press, 1985.

Reseñas de *Christ the End of the Law*

New Testament Abstracts 30, n° 3 (1985): 359.
International Zeitschriftenschau 33 (1985-1986): 442.
Theology Digest 33, n° 3 (1986).
J. Ansaldi, *Etudes théologiques et Religieuses* 61 (1986): 451-452.
H. Raïsänen, *Teologinen Aikakauskirja* 5 (1986).
M. E. Thrall, "Goal, not End", *Expository Times* 377 (Sept. 1986).
J. M. G. Barclay, *Journal of Theological Studies* 38 (1987): 170-173.
Ch. Caragounis, *Churchman* 101, nº 2 (1987).
M. A. Getty, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 136-137.
K. Haaker, *Theologische Literaturzeitung* 112 (1987): 599-600.
L.E. Keck, *Religious Studies Review* 13 (1987): 72.
J. Murphy-O'Connor, *Revue Biblique* 95 (1988): 153-154.
M. Schoeni, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 68 (1988): 253-254.
F. Thielman, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 145-147.
H. Weiss, *Andrews University Seminary Studies* 26 (1988): 181-184.
J. C., *The Heythrop Journal*, April 1989: 246.

Traducción

Cristo, fin de la ley. Romanos 10,4 en la perspectiva paulina. Versión digital en español editada por Aula 7activa-AEGUAE, 2007.

(2) *Encuentros.*
Madrid: Editorial Safeliz, 1991.

Traducción

Incontri con Cristo. Florence: Editions ADV (traducción italiana de *Encuentros*), 1992.

Cristo Incontra (edición italiana de *Encuentros* con manual para talleres de estudios grupales). Florence: Editions IADE [Istituto Avventista di Evangelizzazzione], 1992.

Encontros. Sacavem: Publicadora Atlantico (traducción al portugués de *Encuentros*), 1992.

Encuentros. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana (edición Sudamericana), 1993.

Rencontres avec le Christ. Dammarie-les-Lys : Vie et Santé (edición francesa de *Encuentros*), 1993.

Meet Jesus. Alma Park: Autumn House (traducción inglesa de *Encuentros)*, 1995.

Entscheidende Augenblicke. Lüneburg: Advent-Verlag (traducción al alemán de *Encuentros*), 1996.

Entscheidende Augenblicke. Wien: Wegweiser-Verlag (traducción austríaca de *Encuentros*), 1998.

CRETI C XRISTOS. Sofia: Hov Jivot (traducción búlgara de *Encuentros*), 1999.

Encontros: Você vai se surpreender com o poder do amor. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira (edición al portugués de *Encuentros*), 2007.

Întâlnir., Madrid: Safeliz (traducción rumana de *Encuentros*), 2010.

Encontres. Madrid: Safeliz (traducción catalana de *Encuentros*), 2012.

(3) *Más allá de la Ley: Valores de la ley en una teología de la gracia.*
Madrid: Safeliz, 1998.

Traducción

Viac než zákon: Úloha zákona v teológii milosti Vrútky. (Traducción eslovaca) Advent-Orion, 1999.

Legge di liberta: Il valore dei comandamenti nella teologia della grazia. (Edición italiana) Florence: ADV, 2005.

Au-delà de la loi… la grâce. (Edición francesa) Dammarie-les-Lys : Vie et Santé, 2006.

Para Alem da lei a graça. (Edición al portugués) Sabugo: Publicadora Servir, 2010.

(4) *Para conocer al Maestro en sus Parábolas.*
Madrid: Safeliz, 2002.

Traducción

Para conhecer o Mestre nas Suas Parábolas. (Edición de bolsillo al portugués). Publicadora Atlantico, 2003.

Parábolas para conhecer o Mestre. (Traducción al portugués) Sabugo: Publicadora Servir, 2004.

Le conteur de paraboles. (Edición francesa revisada) Dammarie-les-Lys: Vie et Santé, 2009.

(5) *Frente al Dolor.*
Madrid: Safeliz, 2012.

Traducciones al francés, inglés y alemán en curso.

II. Artículos

Adventecho

"Selbstbeherrschung" (Nov. 1995): 25-27.

"Unsere Kinder für Christus gewinnen" (Mai 2002): I-IV.

"Herr, lehre mich beten" (May 2009): 24-27.

Adventist Review

"Temperance: Beyond selfishness and personal Benefit", communiqué du vendredi de la semaine de prière pour l'église mondiale, October 26, 1995 (Readings for the week of prayer 1995), 18-19.

"Transformed Through His Grace" (July 5, 2005): 3-5.

Adventus (España)

"Estar en forma", Especial Olimpíadas (Barcelona, 1992): 3-4.

Adventus (Italia)

"In che senso Christo e fine de la lege. Un 'esegesi du Romani 10:4", 1 (1988): 15-31.

Cahiers liturgiques

"Un hymne au triomphe de l'amour. Quelques commentaires sur Romains 8", 4 (1993): 50-59.

"Vraie et fausse adoration selon Apocalypse 14", 5 (1994): 16-26; 6 (1994): 17-34.

Centinela

"Encuentro en la playa", n° 89 (4, 1985): 8-10 (traducido al portugués con el título "Encontro na praia", publicado por *Sinais dos Tempos*, n° 20 [1987]: 8-9).

"El Héroe del Apocalipsis" (September 1987): 8-9.

"10 Reglas para amar mejor" 77, nº 8 (Agosto 2003): 8-9.

Collegiate Quarterly

"Understandes Thou What Thou Readest?" (January-March 1996): 15.

Dialogue / Diálogo

"Night Encounter" 2 (1992): 20-22.

"In the name of the law" II, nº 1 (1999): 17-20.

"Going beyond the law?" 12, nº 3 (2000): 3.

"Rafael Falco Güell: Dialogue with an Adventist painter in Spain" 18, nº 2 (2006): 18-19, and inserts ABCD.

"Jordi Baget: Dialogue with an Adventist painter from Spain" 19, nº 2 (2007): 18-19 and inserts ABCD.

Echo du Salève

"Une interview exclusive" (décembre 1985): 1-4.

"Le mot du Doyen", nº 1 (1993): 26.

"Parabole du jardin en friche" 2 (février 1993): 12.

"Ce n'est qu'un au revoir" (avril 1999): 3.

Enfoque de nuestro tiempo

"Ley sin legalismo" 16, nº 9 (septiembre 2001): 12-14.

"A solas con Jesucristo" 19, nº 4 (abril 2004): 12-14.

Glauben Heute (Lüneburg: Advent-Verlag)

"Der Zauber der fernöstlichen Religionen: Des westliche Buddhismus" (2004): 66-75.

"Verändert durch die Gnade Gottes" (2005): 5-16

Horizons

"Rencontre au bord du puits", n° 1 (1993): 23-27.

"Quelques réflexions autour de la souffrance", n° 2 (1993): 13-19.

Il Messagero avventista

"Uno sguardo al futuro" (October 1993): 4, 15.

"Possiamo transmettere la notra fede ai figli?" (October 2002): 4-6.

"Amare completamente. Quattro parole per definire l'amore" (Giugno 2005): 22-25.

"Pasqua e santa cena: la redenzione preannunciata" (Aprile 2006): 5-7.

"Che cos'è l'educazione avventista?" (Settembre 2007): 17-19.

Journal of Adventist Education

"Flourishing Amid The Challenges of Diversity and Complexity: 1995-2000 Report", (Summer 2000): 28-29.

"Reorganizing, Upgrading, and Innovating" (Summer 2005): 24-26.

"Opportunities, Blessings, and Challenges" (Summer 2010): 16-19.

L'avénement

"L'humour chrétien a-t-il droit de cité ?" (Août 2000): 30-31.

Le Christianisme au XXIe siècle

"L'évangile fait éclater un tabou social : choisir le célibat", nº 681 (21-27 mars 1999): 9.

"L'écologie, le XIe commandement?" 1, nº 813 (21-27 septembre 2002): 5-6; 2, nº 814 (28 septembre-4 octobre 2002): 5-6.

Le Journal IEBC

"La loi ou la grâce ?" (septembre 2006): 2-3.

Logos

"Pablo y la ley, al filo de la controversia" 4, nº 1 (junio 2000): 12-17.

L'opinione

"Come interesare i Giovanni alla lectura della Bibbia?", part I, n° 4 (2003): 8-10; part II, n° 5 (2003): 8-10.

Revista Adventista

"¿Qué significa 'atar y desatar'" (1ª parte), (Abril 1984): 16-18.

"¿Qué significa 'atar y desatar'" (2ª parte), (Mayo 1984): 18-20.

"Ante el muro de los lamentos" (Enero 1978).

"CAS, el internado como centro educativo privilegiado" (Marzo 1985): 19-21.

"Contra la xenofobia" (Marzo 2002): 11.

"Diez principios de la educación adventista" (Julio 2007): 8-9.

"Educar con propósito" (Noviembre 2005): 14-15.

"Educar para la eternidad" (Abril 2006): 8-10.

"El Círculo Singular" (Junio 2005): 5.

"El desencanto" (Marzo 1994): 8-10.

"El evangelio antes de los Evangelios" (1ª parte), (Febrero 1978): 6-7; (2ª parte), (Marzo 1978): 16-17; (3ª parte), (Abril 1978): 2-3.

"El paro, problema humano: una perspectiva bíblica" (1ª parte), (Marzo 2009): 4-6; (2ª parte) (Abril 2009): 4-5; (3ª parte) (Mayo 2009): 4-5.

"El pensamiento de A. Vaucher", número especial dedicado al centenario de Alfred Vaucher (June 1987): 14-17.

"El síndrome de Agar" (enero 2010): 7-9.

"Entrevista a R. B. en ocasión de su participación a la ACFEB" (Diciembre 1987): 16-17.

"Foro de dialogo interreligioso sobre el respeto por la vida y a favor de la paz",(Julio 2002): 8-10.

"Ha muerto un joven de 106 años: Alfred Vaucher" (Julio 1993): 21.

"Hablar de Justificación en 1988", Especial Centenario 1888-1988 (Octubre 1988): 53-56.

"Investigando en los evangelios: Los jóvenes años de Jesús" (Julio 1978):8-9.

"Investigando los Evangelios, 1: Los hermanos de Jesús" (Abril 1977): 16-17.

"Investigando los Evangelios, 2: Luces y sombras en la genealogía de Jesús según Mateo" (Mayo 1977): 10-11.

"Investigando los Evangelios, 3: Virginidad y maternidad de María", (1ª parte) (Junio 1977): 6-7.

"Investigando los Evangelios, 4: Los jóvenes años de Jesús" (Julio 1977): 8-9.

"Investigando los Evangelios, 5: Verdades y mitos sobre María", (2ª parte), (Agosto 1977): 8-9.

"Investigando los Evangelios, 6: Verdades y mitos sobre María: El culto a María", (3ª parte), (Octubre 1977): 16-17.

"Investigando los Evangelios, 7: "Los Evangelios apócrifos" (Diciembre 1977): 6-7.

"Investigando los Evangelios: "El aspecto físico de Jesús" (Mayo 1978): 4-5, 13.

"Jerusalén, Jerusalén!" (Agosto 1977): 10-11.

"La Biblia, Revelación divina" (Marzo 1979): 7, 16-17.

"La gran tarea de transmitir la fe" (1ª parte), (Marzo 2001): 9-11; (2ª parte), (Abril 2001): 3-5.

"La natividad en el alma" (Diciembre 1976): 6.

"La salvación como liberación" (Abril 1994): 8-9.

"La teleadicción y sus riesgos" (Noviembre 1987): 14-17.

"Más allá de la ley" (Octubre 1998): 16-17.

"Mi amigo Rogaciano" (Noviembre 1989): 6-8.

"Mis años en el CAS" (Febrero 2000): 14-15.

"Profesión: padres" (Enero 2009): 8.

"Salvación, ¿para qué?" (Enero 1994): 8-9.

"Salvos en esperanza" (Abril 1990): 18-20.

"Soledad y Compañía" (Junio 2005): 6-8.

"Temperancia" (Noviembre 1995): 17-18.

"Testimonios de 25 aniversario del Cas" (Junio 2000): [?].

"Transformados por su gracia" (Octubre 2005): 1-6.

"Un concepto nuevo" (Febrero 1994): 8-11.

"Unidos en la Esperanza: la esencia del Adventismo" (Febrero 1993): 28-31.

Revista Adventista (Portugal)

"Encontro na Praça Pública" (Jul. 1998): 7-9.

"Temperança" (Oct. 1995): 16-17.

Revue adventiste

"Aimer à toute épreuve. (Le désarroi parental face aux enfants "prodigues"), commentaire de Proverbes 22 :6", (seconde partie), (octobre 2001): 8, 9.

"Des chrétiens en pleine forme" (juin 1998): 8-11.

"Dogmatique, croyances fondamentales et recherche biblique" (juillet-août 2007): 4-5.

"La maîtrise de soi", nº 1613 (1995): 18-19.

"La recherche biblique au service de l'Eglise" (Mars 2002): 8-9.

"Le Comité de recherche biblique" (mai 2006): 12-13.

"L'éloge du service" (Collaborons avec Jésus), (juin 1999): 10, 11.

"Pasteurs en l'an 2000" (juillet-août 1998): 13.

"Peut-on transmettre sa foi à ses enfants ? (Etre parent et croyant), commentaire de Proverbes 22:6", (première partie) (septembre 2001): 7 à 9.

"Profession parents", nº Spécial Education, (juin 2005): 4.

"Qu'est-ce que l'éducation adventiste ?" (septembre 2006): 4-5.

"Une vocation" (avril 1998): 13.

"Viser l'excellence" (octobre 1998): 8-9.

Rifletti con Noi

"Dieci parole per dire amore" VI, nº 5 (set-oct. 2006): 1-3.

"Professione genitori" V, nº 3 (Maggio-Giugno 2005): 1-2.

"Una cattedrale nel tempo" VI, nº 3 (3° trimestre 2007): 1-3.

Rincondepadres.org

"La gran tarea de transmitir la fe" (marzo 2005): 8-10.

"Educación para la Resiliencia" (diciembre 2006): 12-14.

"No me comprenden: tensiones entre padres e hijos" (septiembre 2007): 4-6.

Salud 3

"La fuente pobre", n° 5 (September-October 1986): 3.

"La paz y yo", n° 6 (November-December 1986): 26-30.

Salud 4

"Aprendiendo a envejecer", 14, nº 55, (julio 2010): 12-15.

"Diez reglas básicas para amar mejor", nº 24, (octubre 2002): 17-21.

"Diez veces libre", nº 17, (enero 2001): 18-21.

"El embrujo de la espiritualidad oriental", nº 21, (enero 2002).

"El último mensaje de Dios", nº 7, (julio 1998): 18-21.

"En busca del tesoro" 13, n° 50, (enero 2010): 22-23.

"Fuerza interior", nº 26, (abril 2003): 28-31.

"Hacia un mundo mejor", nº 12, (octubre 1999): 19-22.

"La ecología y la Biblia", nº 4, (Octubre-Diciembre 1997): 18-20.

"Manos dignas", nº 45, (enero 2008): 20-21.

"No solo de pan vivirá el hombre. La cuarta dimensión" (Octubre-Diciembre 1996): 14-15.

"Porque unos creen y otros no", nº 2, (Abril-Junio 1997): 16-17.

"Prisioneros de esperanza", nº 15, (julio 2000): 18-21.

"Seres nuevos", nº 22, (abril 2002): 20-22.

"Una prostituta… ¿digna? ", nº 38, (Abril 2006): 10-11.

"Viaja al fondo de tu ser", nº 10, (Abril 1999).

"Vida abundante", nº 3, (Julio-Septiembre 1997): 19-22.

"Vive sin temor", nº 28, (octubre 2003).

Servir

"Comment intéresser les jeunes à l'étude de la Bible" IV (1988): 8.

"Le langage du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit" I (1991): 51-62.

"Paul et la loi, au fil de la controverse" 1 (1992): 1-14.

Shabbat Shalom

"Is the antique Torah of Moses still valid for the modern Christian?" (April 1996): 8-10.

"Interview" (Autumn 2003): 18-21.

Signes des Temps

"Etre en forme", février 1992 (publicado también en español en *Adventus*, en italiano en *Segni dei Tempi* y en portugués en *Sinais dos Tempos* en ocasión del año de las Olimpíadas): 3-4.

"Tout est-il possible pour celui qui croit ? " (Sept.-Oct. 1993): 8-9.

"Jésus pleura" (Nov-Dec 1993): 11-12.

"Le Christ incognito" (Jan-Fev 1994): 12.

"Sauve qui peut la terre", nº 1517 (Mai-Juin 1997): 10-13.

"Le dernier message de Dieu" (Juillet-Août 1999): 8-10.

"La loi et la croix" (Septembre-Octobre 2000): 12-14.

"Jésus et les intégristes de son temps" (Janvier-Février 2002): 11-12.

"Terre ou enfer?", (1ª parte) (November-December 2002): 4-7 ; (2ª parte) (Janvier-Février 2003): 4-7.

"De Saul de Tarse à Paul, apôtre du Christ" (Mai-Juin 2005): 9-11.

"Le royaume de Dieu est déjà là " (Novembre-Décembre 2005): 9-11.

"Parole d'exégète" (Septembre-Octobre 2006): 9.

"Évangile et fraternité" (Novembre-Décembre 2006): 10-11.

"Le couple : entre altérité et fusion" (Septembre-Octobre 2007): 6-7.

"Jésus-Christ : Sauveur de qui? Sauveur de quoi? " (Novembre-Décembre 2007): 8-9.

"Une dépendance qui libère", (Janvier-Février 2009): 10-11.

Segni dei Tempi

"Sotto un albero", nº 3, (Mai-Juin 1993): 13-16.

Unité des Chrétiens

"Les devoirs éthiques du chrétien par rapport à la création", (Juillet 2007): 11-14.

Vida familiar

"Construyendo familias con valores: la amistad", 4, n° 4 (2012): 5-7.

III. Traducciones

Cristo nuestra Salvación. Traducción al español de Hans LaRondelle *Christ our Salvation* (Berrien Springs: First Impressions, 1980).

Reposo Divino para la Inquietud Humana. Traducción al español de Samuele Bacchiocchi, *Divine Rest for Human Restlessness* (Berrien Springs: Samuele Bacchiocchi Publications, 1980).

"Romanos". Traducción-revisión de la epístola a los Romanos, en *Nueva Biblia Reina Valera* (Miami: Sociedad Biblica Emanuel, 1990).

"El debate Habermas-Ratzinger, Convergencias e implicaciones". Traducción del artículo de Andrée Marga, para *Conciencia y Libertad*, n° 18 (2008): 23-31.

Traducción del francés al español para *Conciencia y Libertad*, N° 20 – 2010-2011:

Jean Flori, "Religiones y libertad religiosa" (pp. 16-23).

Abbas Poya, "Abraham ¿un unificador? El personaje de Abraham desde una perspectiva musulmana" (pp. 24-34).

Jean Baubérot, "Libertad de expresión y de religión" (pp. 35-37).

Blandine Cheliny-Pont, "La difamación de las religiones: un reto internacional" (pp. 38-58).

Fabrice Desplan, "Difamación religiosa, estigmatización y normas sociales. Cuando el derecho europeo toma conciencia de la complejidad social" (pp. 59-66).

Silvia Engeletti, "Algunos comentarios críticos sobre la difamación de las religiones en los documentos de las Naciones Unidas" (pp. 67-85).

IV. Contribuciones en proyectos colectivos

"Prologo": 11-12; "La formación de los evangelios", 47-51; "Los años oscuros de Jesús", 52-54; "El aspecto físico de Jesús", 55-57. En *Sinopsis de los Evangelios*. Madrid: Safeliz, 1981.

"It is Possible to start over Again? ". En *AIDS, Número especial*. Nampa, Idaho: Pacific Press, 1987. Pp. 25-26.

"La terapia del perdón". En *AIDS: Espanto y realidad*. Suplemento de la revista *Viva Mejor* (1987): 26.

"Vraie ou fausse adoration dans les messages des trois anges" (Apoc. 14 :6-13). En *Etudes sur l'Apocalypse: Signification des messages des trois anges aujourd'hui* (Conférences Bibliques, Division eurafricaine). Vol. 1, 144-167. Collonges-sous-Salève : Institut Adventiste, 1988.

"Encuentro en la playa". En *Dios te Ama,* 46-51. Boise, Idaho: PPPA, 1988.

"L'arrière-plan de la Cène". En *Cène et Ablutions des pieds*. Etudes en Ecclesiologie Adventiste. Vol. 1, 11-44. Comité de recherches bibliques, D. E. A., Dammarie-les-Lys: Vie et Santé, 1991.

"New Jerusalem – The Holy City". En *Symposium on Revelation*. Ed. F. B., Holbrook, Book II. Daniel and Revelation Committee Series, vol. 7. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1992. Pp. 243-271.

"Towards A Philosophy of Health in The Pauline Epistles". En *Health 2000 and Beyond*. Ed. General Conference of SDA: Health and Temperance Department. Silver Springs, Maryland, 1993. Pp. 63-72.

"De la théorie à la pratique de l'Eglise. Réflexions sur la nature de la mission de l'Eglise". En *l'Eglise de Jésus-Christ : sa mission et son ministère dans le monde*. Etudes en Ecclésiologie adventiste, vol. II, Comité de recherches bibliques, EUD, Dammarie-les-Lys: Vie et Santé, 1995. Pp. 9-27.

"La loi et la grâce". En *Cheminer avec Dieu* (ouvrage collectif). Lausanne: Belle Rivière, 1995. Pp. 97-120.

"La orientación espiritual". En *Hacia el 2000: Desafíos y Propuestas*, I Congreso Iberoamericano de Educación Adventista, Universidad Adventista del Plata, 4-8 febrero 1997. Pp. 23-32.

"Santé et Théologie dans le corpus paulinien". En *De l'Antropologie à la christologie*, (Mélanges offerts à Jean Zurcher), Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1998. Pp. 107-120.

"Invited to the Feast". En *Understanding Families*. Eds. Karen y Ron Flowers, Family Ministries Planbook, General Conference of SDA, 2001. Pp. 1-5.

"Education et liberté religieuse". En *Religious Freedom, Tolerance and non-Discrimination in Education*. Eds. R. M. Martinez de Codes y J. Rossell), Ministry of Justice of Spain (General Direction of Religious Affairs) y University of Extremadura (School of Law), Cáceres, 2001. Pp. 133-139.

"Can We Pass Our Faith To Our Children? ". *It Takes a Family*, FM Planbook 2002. Pp. 75-78.

"Le baptême dans les épitres de Paul" dans *La Théologie et la pratique du baptême*. Etudes en ecclésiologie adventiste, vol. III, Comité de recherches bibliques, EUD, Dammarie-les-Lys, 2002. Pp. 87-108.

"Entre la loi et la grâce". En *Autour de la croix : confrontations et conciliations* (Mélanges offerts à Georges Stéveny), Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève 2003. Pp. 49-58.

"Jesús y los Apóstoles: mensajeros de esperanza". En *Compartiendo la Esperanza: Cien años de Adventismo del séptimo día en España,* 12-13. Madrid: Editorial Safeliz, 2003.

"Teaching through Parables: Following Jesús". En *Christ in the Classroom*, Adventist Approaches to the Integration of Faith and Learning, vol. 31-A, 21-40. Ed. Humberto M. Rasi. Silver Springs, MI: Institute for Christian Teaching, 2004.

"Four Words for Love". En *Celebrate Marriage*, Planbook, General Conference of Seventh Day Adventist Church, Department of Family Ministries, 2004. Pp. 79-82.

"Throwing Down Walls and Building Bridges". En *ACA: Learning Without Borders. Papers presented at the Second International Convention of the Adventist Colleges Abroad*, Villa Aurora, Florence, June 27-30, 2004. Pp. 51-56.

"Reflexões sobre Educaçao". En *CAOD, 30 anos com Cristo* (1974-2004), Colegio Adventista de Oliveira do Douro, 2005. Pp. 11-12.

"Salud y teología en el corpus paulino". En *De la Antropología a la cristología: Homenaje a Jean Zurcher*, edición española de Aula 7 activa – AEGUAE, 2005. Pp. 125-142.

"The Profound significance of « And »" in *Relationships Where Grace is in Place*". Family Ministries Planbook, 2007. Pp. 76-84.

"Mari et femme : la question de la répartition des rôles dans le mariage". En *Le mariage : questions bibliques et théologiques* (Études en Éthique adventiste, vol. 1, Comité de recherche biblique, Division eurafricaine, 2007. Pp. 85-131.

"Unis, comme par la conjonction 'et'". En *Semaine de la famille*, UFB (Février 2008), 1-8.

"The Sign of the Son of Man in Heaven (Matthew 24:30): An Adventist Perspective". En *Christ Salvation and the Eschaton*, Essays in Honor of Hans La Rondelle, 315-333. Andrews University, 2009.

"Four Essential Duties for Parenting". *Family Ministries Planbook* 2010. Pp. 6-11.

"Who are My Family?". *Family Ministries Planbook* 2010. Pp. 1-4.

"Jesus was Single Too". *Family Ministries Planbook* 2010. Pp. 72-75.

"Dealing with 'Present Truth': 2 Peter 1:12 Revisited". En *Exploring The Frontiers of Faith*, *Festschrift in Honour of Dr. Jan Paulsen*. Eds. B. Schatz y R. Bruinsma, 207-217. Advent Verlag, 2009.

"La notion de "vérité présente": une relecture contextualisée de 2 Pierre 1.12". En *Pistis. Mélanges offerts à Richard Lehmann*, 23-40. Collonges-sous-Salève : Faculté adventiste de Théologie, 2010.

"Fe" y "Religiones". En *Yo pensaba que…Revisando conceptos sobre alguien llamado "DIOS"* . Ed. Samuel Gil, 69-71, 75-77. Madrid: Safeliz, 2011.

"La participation des enfants à la sainte cène. Pour une pédagogie de l'attentein". En *L'église, les enfants et les jeunes.* Ed. Gabriel Monet, 115-125. Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 2011.

"A quel âge baptiser? Ou comment accueillir et accompagner les enfants et les jeunes dans leur engagement spiritual? ". En *L'église, les enfants et les jeunes.* Ed. Gabriel Monet, 165-175. Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 2011. 165-175.

"Bruised Reed" (p. 73); "The Good Thief" (p. 192); "Remnant" (p. 437); y "Sufficient unto the Day" (p. 524). En *Dictionary of the Bible and Western Culture: A Handbook for Students.* Eds. Mary Ann Beavis y Michael J. Gilmour. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.

V. Prefacios

"Prolèg" de E. G. White, *El Cami a Crist* . Trad. al catalán de *Steps to Christ*. Madrid: Safeliz, 1983. Pp. 13-14.

Prólogo a Jean Flori, *Los orígenes: una desmitificación.* Trad. al español de *Genèse ou l'anti-mythe.* Madrid: Safeliz, 1983.

Prefacio a Guido Delameillieure, *ET TOC*! Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 1996.

Prefacio a *Itinéraires de croissance: du fils de Jacob au fils de l'Homme.* Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 2003.

Prefacio a *Autour de la croix : confrontations et conciliations, Mélanges offerts à Georges Stéveny*. Faculté adventiste de théologie: Collonges-sous-Salève, 2003. P. 7.

Prefacio a George Knight, *Philosophie et éducation. Introduction et approche chrétienne*. Collonges-sous-Salève: Faculté adventiste de Théologie, 2004. Pp. 7-8.

Prefacio a Davide Mozzato, *Siate ricolmi di Spirito Santo*. Segni dei Tempi: Edizione ADV, 2005. Pp. 5-6.

Prefacio a Pascal Quion-Quion, *Le Cercle de Matthieu : Devenir disciple du Christ*. Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 2007. Pp. 9-10.

Prefacio a Zoltan Szalos-Farkas, *A Search for God*: *Understanding Apocalyptic Spirituality*. Bucharest: Editura Universitara, ix-x, 2010.

Prefacio a *Familias Segundo o Corraçâo de Deus*. Sabugo: Publicadora Servir, 2010. Pp. 7-8.

Prefacio a Richard Lehmann, *Vérités pour aujourd'hui de la bienheureuse espérance*. Dammarie-lès-Lys: Editions Vie et Santé, 2010. Pp. 7-8.

Contraportada a Herminio Diaz y LuisGonzalez, *¿Te crees mejor que yo? Por un diálogo abierto con la ética secular*. 2012.

VI. Reseñas de libros

"J. Carmignac. *La naissance des Evangiles Synoptiques*". *Andrews University Seminary Studies* 25, 2 (1987): 220-223.

"N. T. Wright. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1992, 316)". *Andrews University Seminary Studies* 31 (1993): 256-258.

"J. A. Fitzmyer. *Romans* (The Auchor Bible), New York: Doubleday, 1993". En *Andrews University Seminary Studies* 34 (1996): 123-124.

"W. G. Strickland, ed. *The Law, the Gospel and the Modern Christian: Five News*. Grand Rapids; Zonderman, (1993)". *Andrews University Seminary Studies* 33 (Autumn 1995): 326-328.

"David Wenham. *Paul, Follower or Founder of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995". *Andrews University Seminary Studies* 35 (1997): 305-306.

"Robert H. Mounce. *Romans*, New American Commentary. Vol. 27. Nashville: Broadman and Holman, 1996". *Andrews University Seminary Studies* 36 (autumn 1998): 300-301.

"Jacques B. Doukhan. *Le Cri du ciel : étude prophétique sur le livre de l'Apocalypse*. Dammarie-les-Lys : Vie et Santé, (1996)". *Dialogue* 10, nº 1 (1998): 32.

"Robert K. McIver. *The Four Faces of Jesus*. Boise-Pacific Press, (2001)". *Dialogue* 15, nº 2 (2003): 26-27.

"Bryan W. Ball and William G. Johnsson (eds). *The Essential Jesus: The Man, His Message, His Mission*. Nampa: Pacific Press & Warburton: Signs, (2002)". *Dialogue* 16, nº 2 (2004): 28.

"François Vouga. *Moi, Paul!* Paris et Genève, Bayard et Labor et Fides, 2005, 311". *Signes des Temps*, n° 1569 (Janvier-Février 2005): 15.

"Miguel Angel Núñez. *Cristología: Descubriendo al Maestro*. Lima: Fortaleza, 2006, 149". *Dialogue* 19, nº 2 (2007): 23, 27.

VII. Documentos en línea

"La función de la ley en la teología de la gracia". Ponencias presentadas en AEGUAE, Madrid, Navacerrada, 1986 (ed. Aula7activ@, www.aula7activa.org).

"La justificación por la fe en mi vida diaria". Ponencias presentadas en AEGUAE, Sevilla, Pilas, 1988 (ed. Aula7activ@, www.aula7activa.org).

"La esperanza" (www.laexcepcion.com), 15 marzo 2005.

"The Mission of the People of God according to the New Testament", Biblical Research Institute, Biblical Conferences, Izmir, July 7-17, 2006, http/biblical-research.gc.adventist.org.

"Vale la Pena esperar la Venida del Mesias?", Entrevista Aula 7, Octubre 2006, www.aula7activa.org.

"Las Parábolas. Una clave para vivir la fe", Colección Convenciones AEGUAE, Guardamar del Segura, 1990, Aula7activa, 2006.

"De la teoría a la práctica de la iglesia: Reflexiones sobre la naturaleza de la misión de la iglesia", en *La Iglesia de Cristo: su misión y su ministerio en el mundo*, Comité de Investigación Biblica (1993), versión en español editada por Aula7activa, 2008.

VIII. Tesis no publicadas

"L'Evangile avant les Evangiles". Mémoire pour l'obtention du diplôme d'Evangéliste Licencié, Séminaire adventiste, Collonges-sous-Salève.

"El uso de syneidesis en los escritos de Pablo". Memoria de Licenciatura, Universidad de Valencia, Facultad de Filología, 1979.

"The Meaning of Telos in Rom 10:4". Ph. D. Thesis, Andrews University, 1983.

IX. Publicaciones como editor/director

Revue Science et Origines (Geoscience Research Institute [GRI]-Europe)

1. 1º Semestre 2001
2. 2º Semestre 2001
3. 1º Semestre 2002
4. 2º Semestre 2002
5. 1º Semestre 2003
6. 2º Semestre 2003

7. 1º Semestre 2004
8. 2º Semestre 2004
9. 1º Semestre 2005
10. 2º Semestre 2005
11. 1º Semestre 2006
12. 2º Semestre 2006
13. 1º Semestre 2007
14. 2º Semestre 2007
15. 1º Semestre 2008
16. 2º Semestre 2008
17. 1º Semestre 2009
18. 2º Semestre 2009
19. 1º Semestre 2010

X. En prensa

Roberto Badenas y Raúl Posse. *Educar en valores*. Asociación Publicadora Interamericana.

The Epistle of Paul to the Colossians. Seventh-day Adventist International Bible Commentary (ed. J. Doukhan).